

Ahmet Cevizci

Felsefe





SENTEZ

Sentez Felsefe Kitapları: 3
Referanslar Dizisi: 1

Felsefe

2. Basım
İstanbul / Ekim 2008

Baskı
Kayhan Matbaacılık
Davutpaşa Kışla Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 244 Topkapı İstanbul
Tel: 0212 612 31 85 - 576 01 36

SENTEZ

**YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet mah. Eski Tahıl İçi no:138 BURSA
TEL:(0 224)225 11 80(pbx) & FAX:225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr**

AHMET CEVİZCİ

Felsefe



SENTEZ YAYINCILIK

İçindekiler

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Önsöz

Azımsanmayacak bir zamandan beri, felsefeyi ve felsefe kültürünü, en azından gerekli referans kitaplarını temin etmek suretiyle yaygınlaştırma çabalarını sürdürüyorum. Sahip olduğum çok mütevazı yeteneklere ve birikime uygun düşen bu çaba doğrultusunda, bir yandan bir *Felsefe Sözlüğü* kaleme alırken, diğer taraftan da *Etiğe Giriş* ve *Metafiziğe Giriş* gibi kitapları oluşturdum. Yine aynı çerçeve içinde, tamamlamaya çalıştığım yedi kitaplık bir *Felsefe Tarihi* projesiyle, on beş ciltlik bir *Felsefe Ansiklopedisi* projesine ek olarak, daha önce iki ayrı *Felsefeye Giriş* kitabı tercüme etmiştim.

Felsefeye ilginin arttığı, üniversitelerdeki pek çok fakülte ve bölümlerin programlarına felsefe dersleri koyduğu günümüz Türkiye'sinde, mevcut giriş kitaplarından daha derinlikli bir kitabın, felsefeye ilgi duyan genel okuyuculara olduğu kadar, üniversitelerde gerek bu dersleri veren meslektaşlarıma, gerekse alan lisans öğrencilerine belli bir katkı yapacağına kanaat getirdim. Böyle bir kitabı, hem pek çok yer ve düzeyde vermiş olduğum felsefe derslerinden, hem de yukarıda sözünü ettiğim referans kitaplarından kazandığım deneyim ışığında, kendimin oldukça derli toplu, alabildiğine sınıflayıcı ve anlaşılır bir biçimde yazabileceğimi düşündüm. Sonuçta, üzerinde yaklaşık iki yıldan beri çalıştığım bu kitap ortaya çıktı.

Kitabı, Batı'daki örneklerine benzer bir biçimde oluşturdum. Onu ayrıca, daha önce Paradigma Yayınları'nda denediğim, ama şu ya da bu nedenle başaramadığım bir felsefe kitaplığı oluşturma projesini gelecek yıllarda Sentez Yayınları'nda oluşturma amacına uygun olarak, her bir bölümü, yeterince geliştirildiği takdirde müstakil kitapların ortaya çıkmasını mümkün kılacak bir yapı üzerinden tasarlayıp kaleme aldım. Her bölüm, bu yüzden yeterince sınıflayıcı ve oldukça ayrıntılı oldu. Arkasına mütevazı bir sözlük de eklediğim kitabın bu hâliyle, Türkiye'deki felsefe araştırmalarına katkı yapmasını diliyorum.

Ahmet Cevizci



GİRİŞ

FELSEFE NEDİR?

Felsefeyi hemen herkes tarafından anlaşılacak ve kabul görecek şekilde tanımlamanın, felsefenin ne olduğunu tam olarak gözler önüne sermenin hiç de kolay bir şey olmadığı pek çok kişi tarafından kabul edilir. Felsefeyi hemen herkesi tatmin edecek şekilde tanımlamanın yarattığı güçlüğü biraz daha pekiştiren başka bir büyük zorluk, felsefeyle yeni tanışanların, ya felsefeyi büsbütün gizemli bir hâle getirecek veya mutlaklaştıracak şekilde, ona çok önemli, hatta abartılı roller biçmeleri ya da felsefeyi boş lafazanlık, değersiz, hatta tehlikeli bir spekülasyon olarak görmeleridir. Örneğin, ilgisinin muhtemelen yüzeysel olduğu bilime sarsılmaz bir inanç besleyen bir kimse, felsefeyi karanlığa karşı verilen aydınlanma mücadelesinin en önemli aracı olarak görebilirken, yine aynı şekilde bilim bağnazları onu bilimsel dünya görüşünün önündeki bir engel, dinî bağnazlar ise tehlikeli bir sapkınlık olarak değerlendirirler. Dahası, örneğin siyasal duruşu itibarıyla solda olan bir kimse felsefeden materyalist bir felsefeyi anlayabilirken, duruşu sağda olan muhafazakâr biri felsefeyle idealist bir düşünüşü anlatmak isteyebilir. Felsefede söz konusu farklı kavrayışların objelerinden biri ya da diğerine uygun düşecek pek çok şey bulunur; bununla birlikte, genelde hatalı ya da en azından eksik olan söz konusu felsefe kavrayışlarının felsefeye, onun özüne aykırı düşecek bir şeyler, tutum ya da yaklaşımlar yüklediklerini, onu ideolojilerle karıştırdıklarını söylemek çok daha doğru olur. Bunu açıklıkla ortaya koyabilmek için ise felsefeden ana hatlarıyla ne anlaşıl-

ması gerektiğini gözler önüne serme, yani onu hem doğru ve hem de tatmin edici bir biçimde tanımlama zorunluluğu vardır; gelgelelim, felsefeyi bu şekilde, kuşatıcı bir biçimde tanımlamak da alabildiğine zor bir iştir.

İlkçağ'da Felsefe Kavrayışı: Bunun da en önemli nedeni, sadece felsefenin anlamının farklı kavrayış düzeylerine, ilgi ve çıkarlara sahip bir insandan diğerine değil, fakat çağdan çağa, hatta bir kültürden diğerine değişmiş olmasıdır. Tarihsel olarak hayata geçirildiği veya icra edildiği şekliyle, felsefe, hakikaten farklı çağ ve kültürlerde farklı anlamlara gelmiştir. Örneğin, felsefenin en eski merkezlerinden biri olan antik Yunan'da, felsefe, milattan önce altıncı yüzyıldan başlayarak, "bilgelik sevgisi" anlamına gelmekteydi. Bu genel anlamından dolayı, antik Yunan'da her tür araştırmacıya, varlığın hakikatini keşfetmeye çalışan tüm bilim adamı-düşünürlere "filozof" adı verilmişti. Gerçekten de, Batılı anlamda ilk filozof olarak telakki edilen meşhur Thales'ten Herakleitos'a, Anaximandros'tan Demokritos'a, Pythagoras'tan Parmenides ve hatta Platon'a tüm Yunan filozofları felsefeyle hakikati ve hikmeti aradılar, görünüşün gerisindeki gerçek varlığın hakikatini keşfetmeye çalıştılar.

Doğu'da Felsefe Kavrayışı: Oysa, yaklaşık olarak aynı dönemlerde, Doğu'da, düşünürlerin ilgileri daha farklı bir nitelik arz etmekteydi. Bu dönemde, örneğin Çinlilerin felsefelerinin daha somut ve daha pratik olduğu söylenebilir. Nitekim, Çinli düşünürler felsefeden, sosyal çevre içinde ahenkli ilişkiler geliştirmenin yolları üzerine düşünmeyi anlıyorlardı. Söz gelimi ünlü Konfüçyus'un felsefesi, hemen hemen sadece toplumsal ve politik meselelerle, doğru ve âdil yönetim gibi konularla, aile ve cemaat değerleriyle ilgili oldu. Gerçekten de o, hep uyumlu ilişkiler, önderlik ve devlet adamlığı üzerine konuştu; kişinin kendisini sorgulamasından, dönüştürmesinden, başkalarına ilham vermesinden ve erdemli biri olmak için sergilemesi gereken çabalardan söz etti.

Bu açıdan bakıldığında, Konfüçyus'un kendisinin ve bu arada temsil ettiği Doğu felsefesinin Batı'daki filozof ya da bilgelerden, Yunan tarzı felsefe anlayışından farklı olarak doğayla veya şeylerin özüyle hiç ilgilenmediği rahatlıkla sürülebilir. İnsanî olmayan gerçekliğin veya bir bütün olarak realitenin nihaî doğası konusuna hemen hiç eğilmeyen Konfüçyus'un ak-

lından, insanların gerçek olduğunu bildikleri veya düşündükleri şeyin salt bir görünüş ya da, Buda'nın söylemiş olduğu gibi, yanılsama olabileceği düşüncesi hiç geçmedi. O, tanrı veya tanrıçalardan da söz etmedi; erdem, insanî ilişkiler ve iyi toplum dışında hemen hiçbir şeyle ilgilenmeyen Konfüçyus'un Çinlileri felsefî zekâsıyla şaşırtma benzeri bir amacı olmadığı gibi, bir din kurma niyeti de yoktu. Ama gün geldi, Konfüçyusçuluk dünyanın üçte birinin felsefesi oldu.

Ortaçağ'da Felsefe Kavrayışı: Ortaçağ'a gelindiğinde, kültürün ana öğesi din oldu. Bu sadece Yahudi-Hristiyan geleneği için değil, fakat İslâm geleneği için de böyleydi. Bu yüzden, felsefenin merkezine, Tanrı yerleşti; dolayısıyla da, felsefe bu dönemde, dinin etkisi altında, değer ağırlıklı oldu. Dine tâbi hâle gelen felsefe, bütün problemlerini dinden, dinî dünya görüşünden aldı. Buna göre, epistemolojinin konusu, Tanrı'ya ilişkin bilgi; metafiziğin konusu ise, başında Tanrı'nın bulunduğu, yaratma ilişkisi dolayımında şekillenen, devasa bir varlık zinciri oldu. Etik alanında da, Tanrı değerlerin ve ahlâkî yükümlülüklerin nihaî kaynağı olarak telakki edilirken, ahlâkî hayatın esas amacı, Tanrı'ya bozulmamış, maddî boyutundan önemli ölçüde arınmış, manevî bir varlık olarak erişmeyle belirlenen ebedî saadet olarak tanımlandı. Bu sadece Hristiyan Ortaçağ felsefesi için değil, İslâm felsefesi için de geçerliydi. Nitekim, bu dönemde siyaset felsefesi alanında öne sürülen bütün kuramlar, yönetme hakkının kaynağının Tanrı'da olduğunu öne sürdü. Nasıl ki Tanrı evrenin mutlak yöneticisiyse, aynı şekilde Tanrı'nın Adem'e verdiği yönetme yetkisiyle, kralların, babanın yönetme hakkından gelen yetkilerinin mutlak olduğunu savunan politika kuramcıları, insanların politik açıdan eşit olmadıklarını, onların birbirleriyle olan ilişkilerinin ilâhî bir hiyerarşi içinde belirlendiğini ve kral ya da sultanın bu hiyerarşinin en tepesinde bulunduğunu iddia etti.

Modern Dünyada Felsefe Anlayışı: Oysa, sekülerleşen modern kültürde, bilim yavaş yavaş merkeze geçtiği için, felsefe, her ne kadar başkaca faktörlerden de etkilenmiş olsa bile, kendisini bu kez esas itibarıyla bilime göre tanımladı. Nitekim, felsefenin iki temel disiplinini oluşturan *epistemoloji ve metafizikte, kuramlar modern dünyada büyük ölçüde, bilimin konu aldığı varlığın doğasıyla ilgili mülahazalardan ve bilimsel bilginin yapısından hareketle oluşturuldu*. Modern dünyada bilimden

etkilenen söz konusu felsefe anlayışının ilk ifadesi on yedinci yüzyılın rasyonalizmiyle ampirizmi ve matematikçiliği; on dokuzuncu yüzyıldan itibaren pozitivizm ve en sonunda da analitik felsefe oldu. Felsefenin merkezine ancak on dokuzuncu yüzyıldan sonra, ama özellikle de iki büyük dünya savaşı gören yirminci yüzyılda, beşerî ve ahlâkî problemler geçti.

Buradan çıkan sonucun bir kez daha açık olması gerekir: Felsefeyi bütün çağlar, bütün kültürler ve bütün filozoflar için geçerli olacak şekilde tanımlamak neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte, bu, felsefenin ne olduğunun ortaya konamayacağı, felsefeyle ilgili olarak belli bir kavrayışa hiçbir şekilde ulaşılamayacağı anlamına gelmez. Farklı felsefe tanımlarından ve anlayışlarından hareket etmek, filozof adı verilen kişinin nasıl anlaşıldığından yola çıkmak mümkündür. İşte bu yapıldıktan sonra, bütün bu farklı felsefe anlayışlarının ortak paydası tespit edilerek; bu çerçeve içinde, felsefeyi belirleyen, onu başkaca disiplinlerden ayıran temel özellikler ortaya konabilir. Demek ki, felsefenin neliğini ortaya çıkarma, onu hiç olmazsa genel olarak kabul görecek şekilde tanımlama çabasında filozof adı verilen kişiden yola çıkılabileceği gibi, felsefe tanımlarından, felsefeye özgü düşünme etkinliğinden yola çıkmak da söz konusu olabilir. Felsefenin ne olduğuyla ilgili olarak ayrıntılı bir fikir sahibi olmak, ancak bu konuda ön yargılardan bağışık, samimî bir çaba sarf edildikten sonra mümkün olur.

Filozof Kimdir?

Filozofla veya filozof kimliğiyle ilgili elimizdeki en eski imge, milattan önce altıncı yüzyıla, Pythagorasçılara kadar geri giden filozof imgesidir. Söz konusu filozof imgesi, Olimpiyat Oyunları'nda biri şan şeref için koşmaya gelen atletin, diğeri Oyunlar vesilesiyle bir şeyler satarak para kazanmaya çalışan satıcı ya da tüccarın, ve sonuncusu da, bütün bu curcuna içinde, insanların ne yapmaya çalıştıklarını, hangi motiflerle eylediklerini anlamaya çalışan filozofun duruşu veya hayatı olmak üzere, üç farklı hayat tarzı bulunduğunu dile getiren "üç hayat öğretisi"nden çıkan filozof resmidir. Bu metaforda, satıcı ya da tüccarlar, maddeye belli bir düşkünlük gösteren, yalnızca parayla

mutlu olunabileceğini düşünen insan tipini ifade eder. Atlet ise egosu güçlü, şan ve şeref peşinde koşan, her daim kendini kanıtlama mücadelesi veren insanı gösterir. Oysa filozof, olup bitenleri anlamaya çalışan, insanları peşlerinden koşturan şey ya da güçlerin gerçek değerini kavrama çabası içinde olan, kısacası sadece insanları değil, bir bütün olarak hayatı anlamaya çalışan, toplumdan önemli ölçüde kopuk insanı ifade eder. Sonradan aynıyla Platon tarafından da benimsenen ve hatta, onun sadece etik kuramının değil fakat siyaset felsefesinin de temeline yerleştirilen bu üç hayat öğretisi açısından ele alındığında, filozof, demek ki "bilgelik" ya da "hikmet" diye tercüme ettiğimiz *sophia*'yı seven, onun peşinden koşan, belli bir bilgi ya da bilgeliğe sahip olan kişi olarak tanımlanabilir.

Bilge Kişi veya Hikmet Sahibi Kimse Olarak Filozof

Sophia sadece bir yaşama sanatı, uygun ya da doğru eylemde bulunmak, aşırılıktan ya da ölçüsüzlükten sakınmak, felaketleri metanetle karşılamaktan ibaret olan bir ahlâk kavrayışı ya da moral duruş değildir. O, aynı zamanda oldukça temel addedilen bir bilgiyi ifade eder. Gerçekten de, öncelikle Pythagorasçılar milattan önce beşinci yüzyılda felsefeyi bir yandan belli bir hayat tarzıyla, diğer yandan da bilgiyle özdeşleştirmişlerdi. Felsefeyi hem bir kurtuluş aracı, hem de bilgi olarak anlayan Pythagorasçıların bu konuda oluşturdukları genel kavrayış, daha sonra aynı gelenek içinde yer alan Sokrates ve Platon gibi filozoflar tarafından da devam ettirildi.

Gerçekten de, bu geleneği hemen her yönüyle devam ettiren ünlü Sokrates, felsefeyi bir bilgi ve bu bilgiye erişme çabası olarak anladı. Ona göre de, insanı kurtuluşa eriştirecek olan şey bilgiydi, özellikle de ahlâklılıkla ilgili moral bilgiydi; yanlış bir eylemde bulunan insan, onun gözünde her şeyden önce bilgisiz bir insandı. Bu yüzdendir ki Sokrates, "hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını" söyledi. Onun sözünü ettiği felsefî bilgi, daha ziyade ahlâkî ilkelerin bilgisiydi. Platon da aynı şekilde felsefe bilgisiyle ideallerin bilgisini anladı. O, içinde yaşadığımız bu dünyada mutlak güzelliğin, kusursuz güzelliğin, yetkin adaletin, vb. olmadığını biliyordu; ama, insan hayatını anlamlandıran şeyin, bu ideallerin peşinde koşmak olduğundan da emindi.

Bu idealleri veya özleri alıp, ayrı bir dünyaya yerleştiren Platon'un gözünde felsefe bilgisi, işte bu öz ya da ideallerin bilgisiydi. Platon'un yirmi yıl süreyle öğrencisi olan büyük düşünür Aristoteles içinse, felsefe bilgisi varlığın ilk ilkelerinin bilgisiydi. Ona göre, felsefe bilimlerin ayrı ayrı ele aldığı olgu sınıflarının hepsini açıklayacak en genel ilkelere ulaşmaya çalışmak durumundaydı. Bu yüzden felsefe ya da bilgelik, onda varlığın ilk ilkelerinin bilgisine eşitlendi.

Söz konusu bilgi ya da bilgeliğe sahip kişi olarak filozof figürü, "üç hayat öğretisi" bağlamında gündeme gelen filozof imgesiyle baştan sona uyumludur. Buna göre, oyunlarda, sadece olup biteni temaşa eden, farklı insan tipleri ve insanî amaçlar üzerinde tefekkürde bulunan kişi olarak filozof, hiç kuşku yok ki, neyin gerçek ya da kalıcı, neyin görünüş ya da gelip geçici olduğunu, neyin peşinden koşulması gerektiğini, insan yaşamının gerçek amacını bilen kişidir. O, insanı ve hayatı anlamaya çalışan, insanı yöneten motifler üzerinde düşünümde bulunan, insan hayatını anlamlı kılan ilkeleri tanıyan biridir.

Bilgelik Dostu Olarak Filozof

Bununla birlikte, bir kez daha Pythagorasçılara ve Platon'a kadar geri giden ikinci bir filozof imgesine göre, filozof, kendisinin bilge değil de, "bilgeliğin dostu" olduğunu söyleyen biridir. Bu açıdan bakıldığında, filozof, bilgi ya da bilgeliğe sahip olmaktan ziyade, onu arayan; bir şeye sahip olmaktan ziyade, bir şey olma gayreti içinde olan; dolayısıyla, belli bir yere ulaşmış olmaktan çok, "yolda olan" kişidir. Söz konusu ayrımı ve "yolda olma" düşüncesini, yaklaşık 25 yüzyıl sonra kullanan büyük Alman filozofu Karl Jaspers de, felsefenin, belli bir bilgiye ya da bilgeliğe sahip olmaktan ziyade, bilgeliğin peşinden koşmak olduğu fikri üzerinde ısrarlı olmuştur. Gerçekten de, felsefe, ona göre, dogmatizme, yani kesin, tam bir ifadeye kavuşturulmuş bir bilgiye dönüşüp soysuzlaştığı takdirde kendine ihanet eder. İşte bundan dolayıdır ki, Jaspers için "felsefe yapmak, yolda olmaktır." Bu yüzden, felsefede sorular yanıtlardan çok daha önemli olup, onda her yanıt yeni bir soruya dönüşür.

Jaspers'in de işaret etmiş olduğu üzere, felsefede ve bilgelik arayışı içinde olan filozofta, bağnazın mağrur dogmatizmine bütünüyle karşıt gerçek bir tevazu vardır. Gerçekten de, hakikate ulaşmış olduğundan, doğruyu bulduğundan emin olan bağnaz insan, doğrusunu başkasına zorla kabul ettirme arzusuna, istisnasız her zaman yenik düşer. Hakikate sahip olduğunu düşündüğü için, taassubun kendisini kör ettiği kişide, bundan böyle kendisini haklı kılma ihtiyacı, doğrusunu temellendirme kaygısı söz konusu olmaz. Zira bağnaz birinde, felsefenin bir talebi, felsefî araştırmanın belirleyici bir özelliği olan hakikat, onun sahip olduğu, kendi malı bir şey hâline gelmiştir. Bağnaz insanda, hakikatin araştırılması bir kesinliğe sahip olunduğuna ilişkin yanılgıya dönüşerek soysuzlaşır. İşte bu yüzden filozofun hakikati aradığı, hakikatin peşinden koştuğu yerde, onun eleştirel ve sorgulayıcı tavrından yoksun olan bağnaz ya da dogmatik kimse kesin bilgiye sahip olduğuna inanır. Felsefî tevazu, hakikate hiç kimsenin diğerinden daha fazla sahip olmadığı, onun hiç kimsenin tekelinde bulunmayıp, herkese açık olduğu anlamına gelir. İşte bu açıdan bakıldığında, felsefî bilincin, "ne mutlak bir bilgiye sahip olduğundan dolayı mutlu, ne de şifa bilmez bir şüpheciliğin pençesinde kıvrandığı için mutsuz bir bilinç" olduğu söylenebilir. "O, sahip olduğu şeyle yetinmeyen, ulaşma imkânına sahip olduğuna inandığı şeyi araştıran kaygılı bir bilinçtir."[1]

Filozofa Özgü Tutum ve Düşünce

İşte bundan dolayıdır ki, felsefe, kendisini bir bilgiler bütünü ya da gövdesinden ziyade, esas itibarıyla berrak bir bilinç olarak ortaya koyar. Felsefe, dolayısıyla, bir şeye sahip olmaktan ziyade, belli bir şey ya da kişi olmakla ilgili bir konu ya da disiplin olarak görülür. O, Yunan düşünürleri tarafından, haklı olarak belli türden bir bilgi olarak tanımlanmış olsa bile, felsefeyi felsefe yapan şey esas olarak bir tutum veya bir düşünüş tarzıdır. Felsefe, pek çok insana göre öncelikle zor ve çözülemeyen ya-

---

1 Bkz., A. Verges – D. Huisman, "Felsefe Nedir?" (çev. A. Arslan), *Felsefe* (ed. T. Bumin), Tusiad Yayınları, İstanbul, 2002, s. 32.

şam problemleriyle uğraşmaktan korkmayan düşünsel bir tutuma karşılık gelir.

Demek ki, felsefeyi felsefe yapan şey, başta insan yaşamının anlamıyla ilgili sorulara yanıtlar vermekten çok; sorular sormak, problem görebilmektir. Zira, insan için önemli olan, yalnızca felsefe okumak ve felsefeyi bilmek değildir, felsefe yapmaktır, felsefî davranabilmek veya felsefî bir tutum takınabilmektir. Felsefe yapmak ise, felsefî hissetmeyi ve felsefî düşünmeyi gerektirir. Felsefe yapmak varlığı ve bilgiyi bir bütün, insan yaşamıyla ilgili olay ve problemleri çok boyutlu olarak görmek ve her yönüyle kavramaya çalışmak anlamına gelir.

Felsefî düşünce, şu hâlde araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel bir tavra dayanan bir düşüncedir. Yani, felsefî düşünce, kendisine veri olarak aldığı her tür malzemeyi aklın eleştirici süzgecinden geçirir. Her şeyi olduğu gibi kabul eden, merak etmeyen ve kendisine sunulanla yetinen bir insan için, felsefe söz konusu olamaz. Felsefî düşünce, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını merak eden, hayatı bütün boyutlarıyla görmeyi, hayatın bütün boyutlarını göz önünde bulundurmayı bilen, açık ve sorgulayıcı bir zihnin ürünü olmak durumundadır.

Felsefî düşünce, yine, akıl temelli bir soruşturma ve refleksif bir tefekkürün sonucu olan düşüncedir. Başka bir deyişle, felsefede söz konusu olan düşünce, kendi üzerine dönmüş olan ve kendisini konu alan bir düşüncedir. Buna göre, felsefeci doğrudan doğruya doğa, tarih veya toplum üzerinde eleştirici bir bakış açısıyla düşünebileceği gibi, çeşitli bilimler tarafından sağlanan malzeme üzerine de düşünebilir. Yine, o bir problemi yalnızca bir bakış açısından, belli bir yönden ele alan diğer disiplinlerin, bilgi türlerinin tersine, bir problemi bütün yönleriyle ele almayı içerir.

Felsefî düşünce, ayrıca çözümleyici ve kurucu bir düşüncedir. Yani, felsefî düşüncenin analiz ve sentez gibi işlevleri söz konusudur. Analiz söz konusu olduğunda, filozof, kendisinin de içinde bulunduğu ve bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak ve kavramak için kendisine sunulan her türlü bilgi, deneyim, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz eder, açıklığa kavuşturur. Fakat filozof, bununla yetinmez, yani dünyayı parçalanmış bir hâlde bırakmaz; analize koşut olan başka bir düşünme tarzı ile, üzerinde düşünülmüş, çözümlenmiş, aydınlı-

ğa kavuşturulmuş malzemeden hareketle dünyayı yeniden inşa eder, onu bir birlik ve bütünlüğe kavuşturur.

Nihayet, felsefî düşünce evrenseldir, çünkü insan yaşantısına giren her şey felsefeye konu oluşturabilir. En basit bir algı öğesinden (örneğin, dokunduğum masanın sertliği) en karmaşık bir düşünme sistemine (örneğin, Einstein'ın genel rölativite kuramı) kadar her şey felsefeye inceleme konusu olabilir. Öte yandan, felsefede söz konusu olan insan yaşantısı, şu ya da bu insanın değil, genel olarak insanın yaşantısıdır.

Felsefe Tanımları

Yaygın filozof imgesini, Pythagorasçılarla birlikte kendisine borçlu olduğumuz büyük Yunan filozofu Platon, aynı zamanda ilk ve bütünüyle özgün felsefe tanımlarını kendisinden türettiğimiz en eski filozof olmak durumundadır. Onun felsefeyi, hepsi de birbiriyle ilişkili olan, beş farklı şekilde tanımladığı söylenebilir. Söz konusu felsefe telakkileri veya tanımlarının, "bütün bir felsefe tarihini Platon'a düşülen dipnotlarından ibaret sayan" ünlü düşünür Whitehead'in sözlerinde somutlaşan anlayışın kastettiği anlam içinde, felsefî düşüncenin sonraki döneminde de oldukça etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Gerçekten de, Platon, yukarıda yaygın filozof imgesini tanımlamaya çalışırken de ifade ettiğimiz üzere, her şeyden önce, filozofu felsefî bilgeliğe sahip olan veya böyle bir bilgeliği arayan kimse olarak tanımlamıştı. Bu felsefi bilgelik, onun *Sokrates'in Savunması* adlı eserinde de dile getirdiği gibi,[2] eleştirel tartışma ya da sorgulamadan geçebilen, bu türden bir sorgulayıcı sınamayı başarıyla aşabilen bir bilgeliktir. Felsefeye özgü bu bilgeliğin diğer bilgi veya bilgelik türlerinden tamamen farklı olduğunu savunan Platon'a göre, ne devlet adamı, ne zanaatkâr, ne de ozan, fiilen icra etmekte olduğu işi neden yapmakta olduğunu, hayatının nihaî amacını açıklayabilecek durumdadır. Zira farklı meslekten olan bu insanlar amaçların bilgisinden yoksun olmaya ek olarak, yapıp etmeleri için temel

---

[2] Platon, *Sokrates'in Savunması* 22 (çev. E. Göran), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

ilke ve fikirlerden oluşan açık ve sorgulanabilir bir sistem oluşturmuş değildirler. Platon'un söz konusu felsefe telakkisinin bakış açısından, bir kimsenin zaman zaman bilgece veya âdil ya da güzel bir şey yapmış olması, onun gerçek, felsefî bilgeliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Her yönü ve bütün dayanaklarıyla temellendirilmiş bir hayata erişebilmesi için; onun eylemlerinin, yapıp etmelerinin ve bir bütün olarak da hayatının hesabını, her tür eleştirel sınama veya sorgulamadan başarıyla geçecek şekilde verebilmesi gerekir.

Platon, felsefeyi tanımlarken, ikinci olarak, felsefenin kendine özgü bir yöntem kullandığını söyler; bu yöntemin Platon felsefesindeki adı da diyalektiktir. Diyalektik Platon'da farklı anlamlara gelmiş olmakla birlikte, onunla en azından felsefenin mevcut görüşleri sorgulayarak, filozofun kendisine erişmiş olan kanaatleri eleştiri süzgecinden geçirerek ilerlediği anlatılmak istenir. Zamanında bilimlerin en gelişmişi olan matematiği bile, Platon derinlikli bir felsefî eleştiriye tâbi tutmuştu. Demek ki, Platon'a göre, matematik dahi sorgulanmamış, apaçık olmayan bazı kabul ya da varsayımlara dayanır. İşte felsefeye düşen, bu sorgulanmamış kabul ya da varsayımları eleştiri süzgecinden geçirmek, onları apaçık hâle getirmektir. Felsefe, öte yandan, sorgulamaya, eleştirel tartışmaya dayalı bir etkinlik olduğu için, onda hiçbir önkabul, doğru kabul edilmiş hiçbir hipotez bulunmaz. O, bu açıdan bakıldığında, matematikten çok daha üstün bir disiplindir.

Felsefenin, Platon'da karşılaştığımız üçüncü bir tanımı, onun veya felsefeyle meşgul olan filozofun, hakikî gerçekliğe dolayımsız olarak erişebildiğini, gündelik dünyanın sürekli bir değişim içindeki gelip geçici şeylerinden farklı olarak ezelî-ebedî gerçekliğe nüfuz edebildiğini dile getirir. Onun mevcut görüşleri, sorgulanmadan doğru kabul edilmiş fikirleri, bilumum önkabulleri sorgulayıp, eleştiri süzgecinden geçirebilmesini sağlayan şey de, işte budur. Felsefe, hakikî gerçekliğe nüfuz edebildiği içindir ki, önkabullere, sorgulanmamış kanaatlere, kısmî görüşlere ihtiyaç duymaz. O, kesin bilgiyi mümkün kılan yegâne nesneler olarak ezelî-ebedî ve değişmez varlıkları konu aldığı içindir ki, filozof çok özel türden bir bilgeliği, yani gerçek-

liğin hakikî doğasıyla ilgili kesinliği arayan kimse olmak durumundadır.[3]

Platon açısından, dördüncü olarak, gerçekliğin hakikî doğasını kavramak tek tek her şeyin ne için olduğunu bilmek, yani amaçların bilgisine sahip olmak anlamına gelir. Buna göre, insanın gerçek doğasını kavramak, insanın hangi ideale yönelmiş olduğunu veya daha doğrusu yönelmesi gerektiğini bilmek demektir. Gerçekten de Platon, *Phaidon* adlı diyalogunda,[4] Sokrates öncesi doğa filozoflarının, amaçlara ilişkin bilgiden bihaber olmaları nedeniyle, felsefî bilgelikten yoksun kaldıklarını ima eder. Onlar Sokrates'in hapisten neden dolayı kaçmadığını açıklayamazlar; bu filozofların bildikleri yegâne açıklama türü maddî açıklama olup, onlar Sokrates'in hapishanede olmasını filozofun kemiklerinin ve kaslarının hareketiyle açıklarlar. Oysa Sokrates'in eylemini anlamak için, bu filozofların onun vücut yapısını değil de, ideallerini veya amaçlarını hesaba katmaları gerekir. Bu örnekten hareket edildiğinde, felsefenin, sadece neyin gerçek olduğunu değil, fakat bir yandan da hangi açıklamanın temele alınacağını, dünyanın esas itibarıyla hangi yönlerinin gerçek ve kalıcı olduğunu kavramaya yöneldiği söylenebilir.

Platon, beşinci olarak da, filozofun, ideallerin bilgisi sayesinde insanların nasıl yaşamaları, hangi amaçların peşinden koşmaları gerektiğini bildiğini söyler. Onun felsefesini kendileriyle mücadele etmenin aracı yaptığı Sofistler hayatta başarılı olma, dost kazanma ve insanları etkileme sanatını öğretme iddiasıyla ortaya çıkmışlardı. Oysa Platon böylesi bir amaç ve etkinliğe felsefede hiçbir şekilde yer olmadığı düşüncesinde oldu. Fayda temin etme veya hayatta başarılı olma, tefekküre uygun bir yapı sergileyen felsefî aklı değil de; pratik zekâyı, çabuk ve kolay hüküm verme yeteneğini gerektirdiğinden, sadece Platon tarafından değil, fakat başka pek çok filozof tarafından da bir bilgi formu olarak görülmez. Pratik zekâya ihtiyaç duyan böylesi durumlarda, filozof pekâlâ yolunu kaybetmiş, şaşkın biri gibi görünebilir. Ama hayatta başarılı olma ve insan-

---

[3] J. Passmore, "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 217.

[4] Platon, *Phaidon* 98-99 (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

ları etkileme konusundan uzaklaşıp, insanı ve toplumun doğasını kavramak söz konusu olduğunda, insanların kaçınılmaz olarak felsefeye dönmeleri gerekir. Platon'a göre, gerçek ya da ideal yöneticinin filozof olmasının nedeni de, budur.

(i) Filozof ve Ozan-Bilge

Platon tarafından ortaya konan bütün bu alternatif felsefe anlayışları ve tanımları, ondan sonra pek çok filozof tarafından geliştirilerek korunmuştur. İşte bu bağlamda, her şeyden önce, onun felsefeyle dünyevî hayatta başarılı olma sanatı veya filozof ile maddî refah ve zenginlik peşinde koşan adam arasında yaptığı ayrımın, hemen herkes tarafından benimsendiği söylenebilir. Aynı durum, onun felsefeyle şiir, filozof ile ozan-bilge arasında yaptığı ayrım için de geçerlidir. Bununla birlikte, burada birinci ayrım kadar yaygın bir ittifak söz konusu olmadığı gibi, Platon'un kendisi de bu ayrımı kimi iddia ve mülahazalarıyla zayıflatmış, hatta geçersizleştirmiştir.

Gerçekten de, Platon gençlik dönemi diyaloglarından başlayarak, filozofun rasyonel ve eleştirel sorgulamaya dayalı hakikî bilgeliğiyle, ozan-bilgenin ilhama dayalı kişiye özel bilgeliği arasında bir ayrım yapmıştır. Bunlardan birincisinin açık ve iletilebilir olduğu yerde, ikincisinin muğlak ve aktarılamaz olduğu söylenir. Söz konusu ayrımı filozof kariyerinin hemen tamamı boyunca büyük bir güçle öne süren Platon'un, onu *Devlet* gibi bazı olgunluk diyaloglarında[5] unuttuğu veya göz ardı ettiği ileri sürülebilir. Nitekim, o *Devlet*'te felsefî araştırmanın en yüksek amacını ifade eder, İyi İdeasına ilişkin bilginin felsefenin doruk noktasını oluşturduğunu söylerken, filozofun eleştirel tartışmasından ziyade, ozan-bilgenin mistik kavrayışından söz etmeye başlar. Çünkü İyi İdeası varlık ve bilginin ötesindedir. Bu açıdan bakıldığında, felsefî araştırmaların doruk noktasında, filozofun eleştirel tartışma ve sorgulamadan vazgeçerek, bir ozan gibi, ilham ve doğrudan sezgiye dayanması kaçınılmaz hâle gelir.

---

[5] Platon, *Devlet* 507c-509d (çev. S. Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul 1980; krş., Platon, *Mektuplar* 341c-d (çev. İ. Şahinbaş), Ankara, MEB, 1962.

Aslında Platon'un metafiziği türünden her metafiziğin böyle bir sonuca varması kaçınılmaz gibi görünür. Çünkü İyi İdeası, Platon'un sisteminde nihaîlerin nihaîsidir ve nihaî olan bir şey, eleştirel bir sorgulamanın konusu yapılamadığı gibi, onunla ilgili olarak soru da sorulamaz. Nihaî olanla ilgili sorular sorulduğu; o, rasyonel bir soruşturmanın konusu yapıldığı zaman, nihaî olmaktan çıkar. Bu yüzden, Platon gibi aşkın bir metafiziğin vazgeçilmezliğine inanmış olan filozoflar, nihaî olanlarla ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürmek durumunda kalmışlardır. Ünlü İngiliz Hegelci filozofu Francis H. Bradley'in "Mutlak"ı ve Wittgenstein'ın "olgular toplamı", Platon'un İyi İdeasıyla aynı kaderi, yalnızca "mistik" bir kavrayışa konu olma özelliğini paylaşırlar. Bu yüzden, her şeyi anlaşılır hâle getirdiği varsayılan bir en yüksek ilke ya da nihaînin en azından rasyonel olarak anlaşılır olmaması veya aşkın olması, Platon'un felsefesine veya metafiziğine benzer bir yapı sergileyen her metafiziğin en temel paradoksunu oluşturur.

Friedrich Albert Lange gibi materyalizmi anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan bir filozof ve Alfred Julius Ayer benzeri pozitivist düşünürler, geleneksel felsefeye karşı çıkarken, işte bu çerçeve içinde felsefeyi aşkın metafizikle özdeşleştirip, onun şiire olan benzerliğine vurgu yapmaya özen göstermişlerdir. Gerçekten de, bugün eleştirel ve hatta analitik felsefe geleneğinin yerleşik ve kurumsallaşmış hâle geldiği yerlerde, filozof ile ozan-bilge ayrımı çok temel, belirgin ve kesinlikle kabul görmüş bir ayrım hâline gelmiştir. Bu eleştirel geleneğin yeterince güçlü olmadığı veya ona karşı şu ya da bu nedenle mesafeli bir tutum takınıldığı yerlerde, felsefeyle şiir, filozof ile ozan-bilge ayrımının oldukça belirsiz bir görünüm aldığı; bu ikisinin birbirlerini tamamlayan felsefe türleri veya yapma tarzları olup çıktığı söylenebilir. Örneğin, Descartes ile başlayan ve her daim güçlü bir eleştirel karakter taşıyan Fransız felsefesinin söz konusu rasyonel ve eleştirel olma özelliğini yirminci yüzyılda önce Bergson'un, sonra da Heidegger'in etkisiyle önemli ölçüde yitirdiği söylenebilir.

Aslında bu ikisi, bir bütün olarak felsefeyi meydana getirecek şekilde, birbirini tamamlayan iki ayrı faaliyet türünü veya felsefe yapma tarzını tanımlar. Bunlardan birincisi, bir felsefe yapma tarzı olarak, özde rasyonel ve eleştirel bir felsefe anlayışına karşılık gelir. Onun merkezinde analiz, özellikle de mantık-

sal analiz bulunur. Buna karşın ikincisi, örneğin Heidegger gibi filozoflar tarafından temsil edilir; söz konusu anlayış eleştirel analize büyük ölçüde karşı çıkarken, doğrudan ve kişisel bir kavrayış ya da sezgiye dayanır.[6]

(ii) Felsefe ve Yöntem

Felsefî söylem ya da spekülasyonun eleştirel tartışma veya kritik zihniyetle belirlendiğini söylemek, felsefeyi tanımlamaya kesinlikle yetmez. Çünkü aynı şey hemen her türden rasyonel araştırma için söylenebildiği gibi, eleştirel tartışma veya sorgulama da çok farklı şekiller alabilir. İşte bu yüzden, Platon, felsefenin bir de yöntemi olduğunu öne sürmüştür.

Bu, üstelik sadece Platon'a özgü bir yaklaşım da değildir. Platon gibi Hegel de felsefenin bir yöntemi olduğunu söylemekle kalmamış; yöntemin neliği konusunda Platon'dan ayrılsa da, söz konusu felsefî yönteme, aynen Platon gibi "diyalektik" yöntem adını vermiştir. Felsefenin yönteminin diyalektik olduğunu söyleyenlere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Marx da katılmıştır. Felsefenin bir yöntemi olduğunu öne süren filozoflar arasında bulunan Bergson için söz konusu yöntem "sezgi"; Wittgenstein için "anlamsız ve saçmayı gözler önüne serme"; Nietzsche için "soykütüğü" yöntemidir. Bu yöntem aynı şekilde Aquinalı Thomas için "skolastik", Descartes için "şüphe", Kant için "transendental" ve nihayet Husserl için "fenomenolojik" yöntemdir. Öte yandan, Hume felsefenin doğa bilimlerinin deneysel araştırma yöntemlerini taklit etmesi gerektiğini düşünürken, Spinoza gibi rasyonalist bir düşünür, doğallıkla filozofun geometriye öykünmesi gerektiği kanaatinde olmuştur.

Felsefenin yöntemiyle ilgili bütün bu farklı görüşler, bununla birlikte her şeyden önce, felsefeyi belirli bir yöntem aracılığıyla tanımlamanın hiç de kolay olmadığına işaret eder. Gerçekten de tarihsel olarak konuşulduğunda, filozofların çok çeşitli yöntemlere başvurmuş olduklarını söylemek bir zorunluluk olur.[7] Filozofların önemli bir bölümünün argümanları, yapı itibarıyla zaman zaman matematiği anımsatacak şekilde, for-

---

[6] J. Passmore, *a. g. e.*, s. 218.

[7] R. Audi, "Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 7, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 329.

mel bir karakter arz eder. Buna karşın, bazı düşünürlerin argümanları, varsayım ya da kabulleri gözleme müracaatla yanlışlama yönünde bir teşebbüs olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, bazı filozofların da muğlaklıklara ve bulanıklıklara işaret etmeyi tercih ettikleri söylenebilir.

Felsefede pek çok yöntemin kullanılmış olduğu, bu yüzden felsefe yapmanın tek bir doğru yönteminin olamayacağı açık olmalıdır. Fakat filozofların kimi apaçık ilkelerden belirli birtakım çıkarımlar yoluyla bazı sonuçlara ulaşamayacakları da açık olmalıdır. Felsefe, bilimle veya doğa bilimleriyle aynı genel yapıya sahip olamaz.

(iii) Nihaîlerin Bilgisi Olarak Felsefe

Felsefe, sadece Platon tarafından değil, fakat sonradan, başta Aristoteles olmak üzere, daha pek çok filozof tarafından nihaî gerçekliğe ulaşabilen yegâne disiplin olarak tanımlanmıştır. Başka bir deyişle, yine Platon'dan çıkan ve hayli uzun süren bir başka gelenek felsefeyi nihaî gerçekliği konu alan, şeylerin en genel nedenleri ve ilkeleriyle meşgul olan disiplin ya da bilgi türü olarak ele almıştır. Buradaki temel kabul ise, bilimin bize nihaî gerçekliğin bilgisini veremeyeceği, bunu sadece felsefenin yapabileceği kabulüydü.

Bilim adamlarının yalnızca şeylerin nasıl olduklarını söyledikleri yerde, felsefenin şeylerin neden oldukları gibi olduklarını söyleyebildiğini belirten bu anlayış, zaman zaman bilimin nedenlerin bilgisi olduğunu dile getiren gündelik kavrayışımıza ters düşse de, Platon gibi filozoflar çoğunlukla, filozofun genel nedenleri ve ilkelerinin bilimin ortaya çıkardığı nedenler ve ilkelerden daha yüksek ve nihaî ilkeler olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Gerçekten de, Platon'dan itibaren pek çok filozof birtakım nihaîlere dönük bir arayış içinde olmuştur. Bazıları nihaî açıklamaların peşine düşerken, bazıları bilginin nihaî temellerini, başka bazıları anlam yönünden nihaî referans noktalarını ve nihayet, bazı düşünürler de birtakım nihaî ve en yüksek gerçeklikleri aramışlardır. Bununla birlikte, bazı filozofların birtakım nihaîlere ulaşmaya yönelik böylesi bir projeye, onun baştan sona hatalı bir proje olduğunu söyleyerek karşı çıktığını da

unutmamalıyız. Hatta söz konusu pozitif ve negatif tavırların zaman zaman aynı filozofta bir araya geldiği dahi söylenebilir. Söz gelimi, kariyerinin birinci döneminin temel eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta, nihaî birtakım basitlerin olması gerektiğini savunan Wittgenstein, ikinci döneminin temel eseri olan *Felsefî Soruşturmalar*'da, bir filozofun birtakım nihaî basitlerin olması gerektiği inancının bir hata ya da karışıklığa dayandığını göstermeye çalışmıştır.

(iv) Felsefe ve Değer

Platon'un felsefenin amaç ya da değerlerle ilgili bir disiplin olduğu görüşünün de, onun kendisinden sonra uzun bir tarihi olmuştur. Hatta, söz konusu görüş özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren büyük bir güçle yeniden canlandırılmıştır; çünkü bu dönemde doğa bilimlerinin yükselişi ve pozitivizmin artan etkisi karşısında, pek çok filozofun felsefeyi salt değer üzerine bir düşünüm hâline getirmek için özel bir çaba sarf ettiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, bu çerçeve içinde bilimin bize dünyanın neye benzediğini ve nasıl işlediğini söylediği, oysa felsefenin yaşamın ve doğanın nasıl bir anlam taşıdığını, onların ne tür bir değer ya da amacı olduğunu gözler önüne serdiği dile getirilir. Söz konusu anlayışa göre, felsefenin çok çeşitli dalları belirli bir faaliyet türü ya da şeyler sınıfının anlamıyla ilgili olmak durumundadır. Örneğin tarih felsefesi tarihin, hukuk felsefesi hukukun anlamıyla ilgilidir. En genel hâliyle felsefenin kendisinin de, bir bütün olarak evrenin ve hayatın anlamını ortaya çıkarma çabası içinde olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, felsefenin değerle olan yakın ilişkisi Platon'dan itibaren açıklıkla ifade edilmiş olsa da, o esas "modernitenin krizi" olarak adlandırılan olguyla irtibatlı olarak çok daha yoğun bir biçimde gündeme gelir. Bu kriz, elbette Batı'da varlığını iki bin yıldan beri sürdüren görkemli bir metafiziksel ve teolojik yapıdan ayrılmaz olan geleneksel değerlerin, modern bilim tarafından yerle bir edilmesinin, olgu veya gerçeklikle değer arasında yapılan modern ayrımın yarattığı ağır bir krizdir. Galile ve Newton'un fiziğiyle başlayan bu ayrım, ikincil niteliklerin zihne gönderilmesini, doğallıkla üçüncül niteliklerin takip ettiği olgusuna gönderme yapar. İşte bu tarihsel süreç

içerisinde, öznel bir değerler kuramının büyüsünü yitirmiş dünyada bir şekilde gündeme gelmesi kaçınılmazdı.[8] Bu olgunun tamamen ve en yoğun bir biçimde bilincinde olan ilk filozof, büyük Alman düşünürü Kant oldu; nitekim Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı temel eserinde geliştirdiği etik kavrayış çerçevesinde öne sürdüğü, değerlerin hiç olmazsa yarı-nesnelliği görüşüyle akıntıya engel olmak için azımsanmayacak bir çaba gösterdi. Fakat modernitenin gücü ve ağırlığı her türlü kavrayışı zorlayacak kadar yoğun olduğu için, Kant da, kültürel anlamda öznelcilik ve doğalcılık akıntısının önüne geçmeyi, bütün çabalarına rağmen başaramadı. Çünkü doğalcılık bir süre sonra Darwinizm tarafından büyük bir güçle desteklenme durumuna gelirken, evrimci doğalcılık önüne gelen her şeyi silip süpürdü.

Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche'nin de işaret ettiği gibi, "değerlerimizin değeri" probleminin çağdaş felsefenin en temel ve acil problemi olduğu; özellikle Kıta felsefesinde geliştirilen "değer merkezli felsefelerin", hem teknik boyutları ve hem de içerikleri itibarıyla bu krizi sadece teşhis etmekle yetinmeyip, aşma yönündeki teşebbüslerden meydana geldiği söylenebilir.

(v) Danışman olarak Filozof

Şimdiye kadar ele aldığımız filozof ve felsefe tanımları, belki onun değerle ve değer yaratmayla ilişkisine gönderme yapan sonuncu felsefe telakkisi hariç, felsefenin daha ziyade anlayıcı, sorgulayıcı ve keşfedici kuramsal boyutuna işaret eder. Felsefenin pratik veya eylemle ilgili boyutu, ilk kez onun değerle ilişkisine gönderme yaparken, on dokuzuncu yüzyıldan, ama özellikle de yirminci yüzyıldan itibaren felsefenin bir değer felsefesi olarak okunması gerektiğine işaret eden sonuncu felsefe anlayışıyla gündeme geldi. Felsefenin pratik veya eylemle ilgili boyutu, yine Platon'dan gelen bir başka felsefe telakkisinde daha ortaya çıkar.

Gerçekten de Platon'un sonuncu felsefe tanımı, politik danışmanlık yapmanın, siyasî öğütler vermenin, devlet adamına yol göstermenin filozofun sorumluluğunda olması gereken bir

---

[8] Bkz., T. Torun (der.), "Çağdaş Değerler Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, s. 27.

iş olduğuna işaret eder. Onun felsefeyle politika arasında yakın bir ilişki kuran söz konusu felsefe anlayışının da, felsefenin iki bin beş yüzyıllık tarihinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Gerçekten de, filozofların İlkçağ'dan bu yana politik alanla ve politikayla yoğun bir ilişkisi olmuştur. Bu bağlamda, onlar sadece kuramsal düzeyde politik problemleri tartışmakla, politik otoriteyi meşrulaştırmanın çeşitli yollarını temin etmekle kalmamış, ayrıca pratik düzeyde de belli bir politik hizmet sunma gayreti içinde olmuşlardır. Üstelik, Batı'da Kilisenin etkisine yakın zamanlara kadar ciddî bir alternatif oluşturan bu hizmet, üniversitenin on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda profesyonelleşmesinden önce, birçok filozof için önemli bir gelir kaynağı oluşturmuştur.

Filozofların söz konusu politik hizmeti, geçmişte iki şekilde gerçekleşmiştir: Filozoflar buna göre, birinci türden hizmetlerini, siyasî yöneticilere, politik patronlara, bizzat kendi ideallerine, felsefî ilkelerine göre rehberlik etmeye çalışmak suretiyle; ya da ikinci olarak, kendi yetenek ve becerilerini içinde bulundukları devrin politik taleplerine uygun hâle getirme, politik otoriteye danışmanlık yapma çabası göstererek vermişlerdir.

Birinci yaklaşımın veya politik hizmet türünün ilk örneğini, İtalya'da I. ve II. Dionysos'u kendi politik düşüncelerine göre gerekli politik ve hukukî düzenlemeleri yapmaları için eğiten Platon'un kendisi oluşturur. Zamanlarının krallarını filozof-krallara dönüştürmeye çalışan Aydınlanma düşünürleri de aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu çerçeve içinde Voltaire Büyük Frederick'i, Diderot da Büyük Catherina'yı eğitmeye çalışmış; İngiltere'de de Bentham, hükümetleri başta *panaptikon* olmak üzere, çok çeşitli reform projelerini uygulamaları için ikna etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde, İtalyan düşünürü Gentile de, Mussolini'yi faşizmin kendi eylemci felsefesinin bir tecessümü ya da tezahürü olduğu konusunda ikna etmek için epey bir mücadele vermiştir.

Filozof-politika ilişkisinin daha demokratik bir şeklini meydana getiren ikinci yaklaşımın en seçkin örnekleri arasında ise ünlü İngiliz başbakan Shaftesbury'ye bir ideolog ve danışman olarak hizmet veren John Locke, Amerikan ve Fransız İhtilallerine kuramsal destek sağlayan Tom Paine, İtalyan Komünist Partisinin en önde gelen kurucuları içinde yer alan Antonio Gramsci, I. Dünya savaşı sırasındaki Barış hareketiyle

1950'lerde silâhsızlanma mücadelesinde çok önemli bir rol oynayan Bertrand Russell yer alır. Aynı şekilde, entelektüel ya da filozof telakkisiyle sorumlu bir özneye işaret eden Sartre açısından da filozof "taraf" olan entelektüeldir ve onun söz konusu taraflılığı doğrudan bir dünya görüşünden, hatta bir ideolojiden taraf olma hâlini ifade eder.

Felsefe tanımlarını yine Platon'dan yola çıkarak arttırmak mümkündür; örneğin, onun önkabulsüz bir disiplin olarak felsefeyi bilimlerin kraliçesi diye tanımlaması on yedinci yüzyıldan itibaren felsefeyi özel bilimlerle ilişkilendirerek kavrayan, onu bilimlerin bilimi, insanın bilimi olarak ortaya koyan alternatif felsefe telakkisi ya da anlayışlarına götürmüştür. Yine, tarihsel ve toplumsal koşullardaki değişmelerin yeni felsefe anlayışlarının doğuşunda oldukça etkili olduğu söylenebilir. Dil teorisi olarak felsefeyle eleştirel tartışma kuramları olarak felsefe kavrayışları, bu sonuncu gelişmeye bir örnek olarak verilebilir.

Felsefenin Alanları

Felsefenin çok farklı şekillerde tanımlanmış olması, onun farklı dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmış olması, biraz da felsefenin çok sayıda konusunun olduğuna, onun farklı alanlara yayılmış olduğuna işaret eder. Gerçekten de, felsefenin pek çok konusu vardır; hatta, günümüzde, teknoloji felsefesi, çevre felsefesi, spor felsefesi gibi yeni felsefe dallarından söz edilir. Felsefenin konularının çok çeşitli olması, insan hayatının karmaşıklığının ve çağdaş uygarlığın ulaştığı düzeyin bir sonucu olmak durumundadır. Örneğin, yirminci yüzyıla kadar büyük ölçüde kuramsal bir felsefe dalı ya da disiplini olan etik, yirminci yüzyılın ikinci yarısında daha çok uygulamalı etik hâline gelmiştir. Çünkü, başta çevre ve farklı meslekler olmak üzere, hayatımızın hemen her alanı, günümüzde, ancak felsefî bir bakışla kavranabilecek, felsefe yoluyla çözülebilecek problemler üretmektedir. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, felsefenin konularının ve dallarının çeşitliliği, onun aynı anda birçok işlevi yerine getiren bir disiplin olmasına işaret eder. İnsan hayatında aynı anda birçok işi gerçekleştiren felsefenin söz konusu çok

işlevliliğine dikkat çekenlerden biri de, ünlü çağdaş düşünür Wittgenstein olmuştur. Hatta, o, dikkat çekmekle kalmamış, felsefeyi bu yüzden bir *alet kutusu*na benzetmiştir. Tıpkı farklı aletler içeren bir alet kutusunu birçok farklı işte kullanmamız gibi, felsefe de aynı anda birçok işlevi yerine getirir.

(i) Günümüzün bilgi çağında, hayatımızın her anında, sürekli bir şeyler öğreniyoruz. Bildik iletişim araçlarıyla, her yönden ağır bir malûmat bombardımanı altında tutuluyoruz. İşte burada, "Bilgi nedir?" diye sormamız gerekmez mi? Televizyondan, gazeteden veya bir *internet sitesi*nden öğrendiğimiz malumatları bilgi sayabilir miyiz? Farklı, hatta rakip holding ya da patronlar tarafından yönetilen gazetelerin çeşitli şekillerde ve farklı amaçlarla tahrif ederek verdiği haberleri ne ölçüde bilgi addedeceğiz? Gerçekten de, en sıradan anlarımızda bile yeni kavrayışlar kazandığımız olur; böylesi durumlarda neyi bilip neyi bilmediğimiz, neye doğru dediğimiz ve neleri bilip neleri bilemeyeceğimiz üzerinde düşünürüz. Farklı bilgi türleri arasındaki ayrılıkları ve ortak noktaları öğrenmek, bilgimizin sınırlarını belirlemek isteriz. İşte bu konularda, bize *bilgi felsefesi* ya da epistemoloji yardım eder.

(ii) Aynı şekilde, hepimiz bir dil kullanıyoruz. Düşüncelerimizi bu dil aracılığıyla dışa vurduğumuz gibi, yeni şeyleri yine bu dil aracılığıyla öğreniyoruz. Birçoğumuz şu ya da bu amaçla, ana dilimiz dışında bir dil daha öğreniyoruz. Kendisinin en büyük başarılarından biri olan dille bu kadar yakından ilişkili olan insanın şu soruları sorması kaçınılmazdır: Dilin özü nedir? İletişim ya da anlam aktarımı nasıl mümkündür? Anlam nedir? Kaç tür anlam vardır? Çeşitli dillerin, örneğin din dilinin, şiir dilinin, bilim dilinin, matematik dilinin, mimiklerin ya da bilgisayar dilinin belirleyici özellikleri nelerdir? Dille bilgi, dille sezgisel kavrayış arasında nasıl bir ilişki vardır? Dille gerçeklik, kavramla kavramsallaştırılan arasında nasıl bir ilişki bulunur? Dil hangi amaçlarla ve nasıl kullanılır? Bu sorularımıza yanıt verecek olan felsefe dalı, *dil felsefesi*dir.

(iii) Aynı şey hiç kuşku yok ki, bilim için de geçerlidir. Bir çoğumuz, en azından bir meslek sahibi olmak için, bir bilim tahsil ediyoruz. Hepimiz bilimin toplum kalkınması üzerindeki etkisini açıkça görüyoruz. Bilim ve teknolojiye sahip olan toplumların bilimsel bilgi ve teknolojiyi yeterince üretemeyen toplumlar üzerinde ne kadar büyük bir hegemonya kurduğuna

her gün tanık olmaktayız. Aynı bilimsel bilginin çağdaş dünyada, kültürel alanda fiilen sergilediği yayılmacılığın başka bilgi formlarını nasıl tahrip ettiğini hepimiz açıklıkla görüyoruz. Bunlar, bilim üzerinde düşünmek için yeterli nedenler değil midir? Bilimin doğasına ve özellikle de yöntemlerine, kavramlarına, ön kabullerine ve bu arada, bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalardan meydana gelen, kısacası bilimi konu alan felsefe disiplini, *bilim felsefesi*dir.

(iv) Neyin gerçekten var olduğu, varlık bakımından neyin geçici, neyin kalıcı olduğu konusunda meraka düştüğümüz olmuyor mu? "Varlık sadece madde midir, yoksa maddeye ek olarak ruh da var mıdır?" sorusu kadar temel bir soru olabilir mi? Maddeyle zihin arasındaki bir ilişki olup olmadığı, evrende bir nedenselliğin hüküm sürüp sürmediği; sürüyorsa eğer, bunun özgürlüğümüzü nasıl etkilediği hepimizi ilgilendiren sorulardır. Varlıkla ilgili bu türden sorularda yardımımıza koşan felsefe dalı, *metafizik* ya da varlık felsefesidir.

(v) Bununla birlikte, felsefe deyince esas aklımıza gelen felsefe disiplini, etiktir. Kendi kişisel hayatında ahlâkî doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırma çabası içine girmemiş insan, gerçekten de yok gibidir. Hepimiz ahlâken yapmamız gereken şey ile yapmamamız gereken şey arasında bir ayrım yapmak isteriz. Aynı şekilde, iyi ve mutlu bir hayatın neden meydana geldiğini merak eder, mutluluğa erişmek için çabalarız. Ahlâkî hayatta erdem veya yükümlülüğün mü, yoksa mutluluğun mu önce geldiğini belirlemek için çabaladığımız olur. Bir şekilde "ötekileştirdiğimiz" insanlara karşı yükümlülüklerimizin neler olduğu üzerinde düşünmemizin insanlığımızın en belirleyici unsuru olduğunu, hepimiz çok iyi bilmekteyiz. İşte ahlâkî hayatımızla, yükümlülüklerimizle ilgili olarak; gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda bize yardım edecek olan felsefe disiplini, *etik*tir.

(vi) Bir toplum içinde yaşadığımıza ve başka insanlarla ilişki içinde bulunduğumuza göre, hayatımızın niteliği başkalarının davranışlarından etkilenir. Kendimizi ve kimliğimizi ancak farklı hayat tarzlarına saygılı, hoşgörüsü gelişmiş, özgürlükçü bir toplumda ifade edebiliriz. Geleceğimiz, içinde yaşadığımız toplumun bize sağladığı eğitim ve iş imkânlarına bağlı değil midir? Belli bir yönetim biçiminin oluşturduğu temel üzerinde,

bireyleri barış ve işbirliği içinde yaşayan bir toplum açısından birtakım kural ve genel yasaların gerekli olduğunu hemen hepimiz fark ederiz. Bize bu konuda yardım eden felsefe ise, *siyaset felsefesi*dir. Söz konusu felsefe disiplini, farklı yönetim tarzlarını konu edinir; hangi yönetim biçiminin diğerlerinden daha iyi olduğunu araştırır. Politik düzenin hangi ilkeler üzerinde inşa edilmesi gerektiğini ele alır.

(vii) Hepimizin amacı, daha nitelikli bir hayat değil midir? Varoluşumuza anlam ve değer katan şeylerin başında, güzellik arayışı gelmez mi? Doğadaki güzellik ile sanat alanındaki güzelliğin birbirinden nasıl ayrıldığını, estetik tutumun kendine özgü farklılıklarının ne olduğunu, estetik değerin kurucu özelliklerinin nasıl tanımlanabileceğini bilmek isteriz. Sanat eserini belirleyen değerlerin öznel mi, yoksa nesnel mi; göreli mi yoksa mutlak mı olduğu konusu üzerinde sıkça durduğumuz bir tartışma konusu değil midir? Estetik nesnelerin değişmez birtakım formları mı, bütünlüklü bir hayatı mı, duyguları mı, yoksa belli varoluş imkânlarını mı ifade ettiği konusu kadar çokça tartışılmış bir konu var mıdır? İşte bütün bu soruları ele alıp tartışan felsefe disiplini, özellikle güzellik konusu üzerinde yoğunlaşan ve bu arada sanatın mahiyeti üzerinde duran *estetik*tir.

(viii) Düşüncemiz bu sınırlarda kalmaz; kendimizin ve içinde yaşadığımız toplumun sınırlarını aşmamız, çoğu zaman bir zorunluluk olur. Hayatımızı şimdi ve burada, maddî olanla anlamlandırıp, temellendirmemiz söz konusu olamayacağı için, işte böylesi anlarda, bir bütün olarak evren, bu dünyadaki yaşamımız, dünyadaki hayattan sonrası, Tanrı'nın varoluşu üzerinde düşündüğümüz olur. Felsefenin bize bu konularda yol gösterecek dalı, *din felsefesi*dir.

Felsefenin birbirinden önemli bu sekiz dalını, eğitim felsefesi veya hukuk felsefesi gibi son derece önemli bazı felsefe disiplinleriyle zenginleştirmek kadar; aslında varlık, bilgi ve değer gibi üç ana alan ya da konu başlığı etrafında yeniden organize etmek de mümkündür. Çünkü bilim, son çözümlemede, belli özellikleri olan bir bilgi bütününü tanımlar; öte yandan, dil felsefesi de, bilgiyi ileten, düşünceleri somutlaştıran dilin kendisi ve dilsel araçlar üzerinde yoğunlaşır. Bu yüzden, konuları her ne kadar ayrı olsa da, bu üçünü şimdilik, birlikte düşünmek mümkün olabilir. Aynı şekilde etik, siyaset felsefesi, estetik ve

din felsefesi de, buradaki amaçlarımız açısından birlikte ele alınabilir. Zira, bu disiplinlerin konuları ne kadar farklı olursa olsun, onlar değer ortak paydasında birleşirler. Örneğin, etik "olan"la uğraşmaz; onun işi, insan davranışını betimlemek veya açıklamak değildir. Bu, psikoloji biliminin işidir; etik, bunun yerine "olması gereken"le uğraşır, insanın ahlâkî yükümlülüklerini ele alır.

Aynı durum siyaset felsefesi için de geçerlidir; o, siyasal partileri ele almaz, politik düzeni çözümlemez; örneğin, birey devlet ilişkilerinin şu ya da bu ülkede nasıl olduğunu araştırmaz. Bunu yapacak olan entelektüel disiplin, siyaset bilimidir. Oysa, siyaset felsefesi *"normatif"* bir disiplindir. Bu yüzden, o, "normlar"la, "olması gereken"le meşgul olur, ideal politik düzenin nasıl olması gerektiğini ele alır, en iyi yönetimin temel öğelerini araştırır. Bunun, aynı şekilde değerle ilgili olan din felsefesi için de geçerli olduğu açık olmalıdır. Bir Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu, insanın ve dünyanın değer yapısını doğrudan etkiler. Bunu en açık gören kişinin, "Tanrı yoksa eğer, her şeye izin vardır" diyen ünlü Rus romancısı ve düşünürü Dostoyevski olduğunu herkes bilir. Gerçekten de, Tanrı yoksa eğer, manevî hayat, imkânını veya önemli bir dayanağını yitirir. Bu durumda, ona kaba güç ve çıkar ilişkileri egemen olacağı için, dünyada adalete, doğruluğa ve iyiliğe yer açmak, en azından pek kolay olmaz.

Buradan da anlaşılacağı üzere, felsefenin bütün disiplinleri, onun üç klâsik konusundan türetilebilir. Bu üç ana konu, *varlık, bilgi ve değer*dir; bu üçünün felsefenin temel disiplinlerini meydana getirdiğini, yukarıda ele aldığımız felsefe tanımlarından da çıkartabiliriz. Platon tarafından ortaya konmuş olan felsefe tanımlarından ilk ikisi, yani belli bir bilgelik türünü tecessüm ettiren disiplin olarak felsefeyle kendisine özgü bir yöntemi olan bir düşünsel etkinlik olarak felsefe telakkileri, felsefenin en temel konularının başında bilginin geldiğini gözler önüne serer. Buna karşın, nihaîleri, nihaî gerçekliği konu olan disiplin olarak felsefe, onun ikinci ana konusunun varlık olduğuna işaret eder. Buna mukabil felsefeyi etik ve siyasetle ilişkilendiren dördüncü ve beşinci felsefe tanımları, onun değeri konu aldığını ifade eder.

Buradan hareketle, felsefenin en temel üç dalı ya da disiplinin, sırasıyla metafizik ya da ontoloji, epistemoloji veya bilgi kuramı ve etik ya da ahlâk felsefesi olduğu sonucuna varabili-

riz. Bu disiplinlerin temel olmaları, onların felsefenin iki bin beş yüz yıllık tarihinde hep varolmuş olmaları anlamına gelir. Gerçekten de ilk ortaya çıkan felsefe disiplini, metafizik ya da varlık felsefesi olmuştur; nitekim, Thales ve Anaximandros gibi ilk Yunanlı düşünürler "neyin gerçekten var olduğunu" anlamaya çalışırken, görünüşün gerisindeki gerçekliği aramış, geçip giden tek tek görünüşlerin gerisinde, "*arkhe*" adını verdikleri bir ana varlığın olduğunu düşünmüşlerdir.

Antik Yunan'da etik, ilk doğa filozofu Thales'in ancak yüz elli yıl sonra, Sokrates'le başlamıştır. Gerçekten de, yaz kış ince bir elbise ve çıplak ayakla dolaşan Sokrates, Atinalılarla ahlâkî kavramlar üzerinde felsefî tartışmalarda bulunmuştur. Atinalılara ahlâkî konularda, derin bir bilgisizlik içinde olduklarını göstermeye çalışırken, "Bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir" diyen ve, Atinalıları moral bilgi yoluna sokmaya çalışan Sokrates'in etiğin kurucusu olduğu söylenebilir. Bunun da en önemli nedeni, onun beşinci yüzyıl Atina'sındaki politik ve etik krizi tam bir açıklıkla teşhis etmesi, bu krizi aşmanın etik ve politik yollarını ele alması, insanları neyin gerçekten iyi olduğunu aramaya ve "ruhlarına özen göstermek" için çalışmaya davet etmiş olmasıdır.

Epistemoloji ise ancak, Sokrates'in öğrencisi Platon'la başlamıştır. Başka bir deyişle, felsefe tarihinde bilgi felsefesini, bir felsefe disiplini olarak kuran filozof Platon'dur. Çünkü, ilk kez Platon, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini araştırmıştır; yine Platon, insan bilgisinin kaynağını, bilginin doğruluğu konusunu ilk ele alan düşünürdür. Başka bir deyişle, insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya tarihte ilk kez olarak Platon teşebbüs etmiştir. Bilgimiz, gerçekte neye dayanmaktadır? Bilgilerimiz duyularımıza mı, yoksa aklımıza mı dayanır? Duyularımızın bizi gerçeklikle ilişkiye sokabileceğinden emin olabilir miyiz? Zihinsel faaliyet ve işlemlerimiz güvenilir mi? Bilgi nasıl tanımlanabilir? Platon, demek ki, kendisine dış dünya hakkında düşünme ve spekülasyonda bulunma izni vermezden önce; yetilerimizi, zihinsel faaliyetlerimizi ve işlemlerimizi çözümlemenin ve sınamadan geçirmenin zorunlu olduğu sonucuna vardığı için epistemolojinin kurucusu olarak görülür.

Fakat İlkçağ felsefesinden çıkıp, farklı çağları, bu üç felsefe disiplini bakımından karşılaştırdığımızda, şunları söylememiz

gerekir: İlkçağ ile Ortaçağ felsefesinde, önce metafizik gelmiş, epistemoloji onu izlemiştir. Yani, gerek İlkçağ ve gerekse Ortaçağ'da filozof varlıktan hareket eder; onun önce varlığını kabul edip, sonra nasıl bilinebileceğini araştırır. Oysa, modern felsefede, önce bilgi felsefesi gelir; varlık felsefesi ancak bilgi konusu çözüme kavuşturulduktan sonra söz konusu olur. Buna göre, modern felsefede bilen özneden hareket edilir. Bunu bize en iyi, modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes göstermektedir; gerçekten de, onun felsefesinin ilk doğrusu "Düşünüyorum, o hâlde varım" önermesidir. Modern felsefede bilgi felsefesinin öne çıkışını kanıtlayan bir başka olgu da, on yedinci yüzyılın en önemli iki akımının rasyonalizm ve ampirizm olması olgusudur. Bunlar bilgi felsefesinde, bilginin kaynağıyla ilgili iki ana akımı gösterir.

Etik, felsefe tarihinde, Sokrates'ten itibaren hep önemli bir yer işgal etmiştir. Ama onun öne çıktığı dönem, yirminci yüzyıldır. Yirminci yüzyıl etiğin sadece öne çıktığı değil, fakat aynı zamanda çıkması gereken dönemdir. Çünkü, yirminci yüzyılda, iki büyük dünya savaşı ile bir dolu bölgesel savaşta elli milyon insan öldürülmüştür. Bir nükleer savaş dehşetinin eşiğinden dönen dünyada, bugün bir "medeniyetler çatışması"ndan söz edilmektedir. Bu yüzden, dünyanın bugün ana problemi, insan ve değer problemidir.

Felsefenin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Felsefenin, insanın hayatında felsefe kadar önemli bir yer tutması gereken diğer disiplin veya bilgi türleriyle yakın ve doğrudan bir ilişkisi vardır. Çünkü din, bilim, felsefe ve sanat gerçekte, aynı dünyayı anlayıp değerleme ve yorumlamanın farklı yollarıdır. İşte bu yüzden, özellikle Ortaçağ'da din ile felsefe arasında yakın bir ilişki olmuştur. Nitekim, Müslümanlar, İslâmiyet'in doğuşundan çok kısa bir süre sonra, Yunan bilimi ve felsefesini hemen almış, çoğu felsefe eserini Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Aynı şekilde, Hristiyanlar da, başlangıçta uzak durdukları Yunan felsefesini Müslümanlardan alıp, onu bir daha hiç terk etmemişlerdir. Aynı durum bilim ve felsefe ilişkisi için

de geçerlidir. Başka bir deyişle, felsefe bilimden yararlandığı gibi, bilim de felsefeden yararlanmıştır.

Bununla birlikte, bu dört disiplin arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması gerekir. Daha doğrusu, söz konusu ilişkinin doğru kurulması, sadece insanlar için değil, fakat kültürler için de büyük bir önem taşır. Bunlardan biri mutlaklaştırılır ve diğerleri göz ardı edilirse, insanın veya toplumun hayatında onulmaz yaralar açılır. Sanatı ihmal eden bir insan ya da toplum düşünelim; onun hayat damarlarından biri, kesinlikle kopmuştur. Aynı durum, felsefe için de geçerlidir. İnsan, "Benim bilimim var, felsefeye ihtiyacım yok!" diyemez; derse, hata eder. Çünkü, bilim bize nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyemez. Bu dört disiplin arasındaki ilişki, öyleyse, bir indirgenme ilişkisi asla olmamalıdır. Hem bilim ve hem de felsefe, hem din ve hem de sanat, insan var olduğu sürece var olacaktır: Onlar, insanın çok yönlülüğünün ve farklı ihtiyaçlara sahip olmasının bir ifadesi olmak durumundadırlar.

Felsefenin bu disiplinlerden biri ya da diğerine indirgenemeyeceğini görmek için, onun tek tek bilim, din ve sanatla ilişkisini ele almakta yarar vardır.

Felsefe - Bilim

Felsefenin yoğun bir ilişki içine girdiği disiplinlerin başında, bilim gelir. Özellikle Mısır ve Mezopotamya'da, günümüzden yüzyıllar önce (milattan önce 2000'li yıllardan itibaren) var olan matematik, astronomi ve tıp, bilimin felsefeden daha eski bir geçmişe sahip olduğunu gösterir. İlk bilimlerin geometri ve astronomi olduğu kabul edilmektedir. Antik Yunan'da ise, bilim ile felsefe milattan önce 6. yüzyıldan itibaren birlikte var olmuştur. Nitekim, Pythagoras ve Aristoteles başta olmak üzere, pek çok Yunan düşünürü aynı zamanda birer bilim adamıydı.

Bilim ile felsefe arasındaki yakın ilişki, on yedinci yüzyıldan sonra da devam etmiştir. Başlangıçta felsefe içinde yer alan bilimler, Yeniçağ'da, felsefeden kopmaya başlamışlardır. Fakat bu kopuş döneminde bile, Galile ve Newton gibi büyük bilim adamları, aynı zamanda birer filozof olarak değerlendirilmiştir. İşte bu yakın ilişkiden dolayı, ikisi arasındaki ortaklığı sağlayan bir ayrı disiplin ortaya çıkmıştır: Bilim felsefesi.

Bilim ve felsefe, aralarındaki bu yakınlığa rağmen, iki ayrı disiplin meydana getirir. Bu iki disiplin arasındaki benzerlik, şu iki noktayla sınırlıdır: Gerek bilim, gerekse felsefe, insan aklının ürünü olan disiplinlerdir; yani, her ikisinde de rasyonel bir faaliyet söz konusu olur. İkinci olarak, bilim ve felsefeden ikisi de varlığı konu alır. İşte burası, aynı zamanda bilim ve felsefe arasındaki farklılıkların zuhur etmeye başladığı yerdir. Bilimler, varlığı bilmeye ve açıklamaya çalışırken, onu parçalar ve belli bir yönden ele alır. Örneğin, fizik varlığı hareket; biyoloji, canlılık açısından inceler. Oysa, felsefe varlığı parçalamaz, onu bir bütün olarak ele alır.

Hem felsefe ve hem de bilim akla dayalı disiplinler olmakla birlikte, yöntem bakımından farklılık gösterir. Bilimi, kullandığı deneysel yönteme ve matematiksel açıklama tarzına ek olarak, kanıtlama veya ispat karakterize eder. Yani, doğa bilimlerinde kişinin yaptığı keşfi, ulaştığı sonucu kanıtlaması gerekir. Formel bilimlerde ise, kanıtlamanın yerini ispat alır. Bu yüzden, bilimin ulaştığı sonuçlar, herkesi bağlayan genel geçer sonuçlardır. Felsefede de, filozof akıl yürütür veya birtakım argümanlar geliştirir. Ama bu akıl yürütme veya argümantasyon, bir kanıtlama ya da ispattan ziyade, bir gerekçelendirme veya haklılandırma işlemine karşılık gelir. Bu yüzden, felsefede, matematiksel bir teorem veya bir fizik yasasıyla aynı düzeyde "doğrular" yoktur; işte bundan dolayı, felsefede herkesi bağlayan genel geçer sonuçlar olamaz.

Öte yandan, bilim "ölçmek" ister; onda, bilgi, formüllerle ifade edildiği veya nicelleştiği ölçüde, bilimseldir. Dahası, bilime, Yeniçağ'dan itibaren, "güç" düşüncesi eşlik etmeye başlamıştır. Yani, insanoğlu bilime sahip olduğu ölçüde, doğal ve sosyal çevreyi kontrolü altına alabileceğini düşünmüş ve bunda da, yanılmamıştır. Başka bir deyişle, on yedinci yüzyılın meşhur Bilimsel Devrim'nden sonra, doğa bilimlerinde deney yoluyla test edilebilir bir bilgi birikimi gerçekleşmiş ve bu birikim, teknolojinin doğuşuna yol açmıştır. Felsefede, böyle bir pratik çıkar ya da yarar düşüncesi yoktur; onun temelinde, aslında yeni bilgi üretme arzusu da bulunmaz. Onun temelinde, insanın anlama ve gerçeği görme arzusu bulunur; yani felsefeyi, çıkar gözetmeyen bir bilgi anlayışı harekete geçirir. Çünkü, insan yalnızca çıkara ya da yarara yönelik bir varlık değildir. İnsan, evrenin yapı ve düzenini, yaşamanın değer ve amacını, iyilik,

adalet ve güzelliğin anlamını bilmek ister. Felsefe, işte bu isteği karşılama çabasıdır ve onun yerini hiçbir şey alamaz.

Felsefe - Din

Felsefeyle din arasında da, tarih içinde, yakın ilişkiler olmuştur. Tarihsel açıdan, önce gelen, elbette dindir. Bu, Batı için olduğu kadar, Doğu, yani Çin ve Hint uygarlıkları için de geçerlidir. Yunan'da mitolojik açıklamalara bir alternatif olarak gelişen felsefe, gelişimini hep dinden bağımsız olarak sürdürmüştür. Ama o, Ortaçağ'da dine yaklaşmış, gerek İslâm ve gerekse Hristiyan felsefesinde, dinsel inançları anlaşılır kılmak ve temellendirmek için kullanılmıştır.

Gerçekten de, dinlerin baştan sona rasyonel oldukları söylenebilir. Onlar, bu rasyonaliteyi, elbette, kendilerine borçludurlar. Çünkü her din, bir düzen hipotezi veya kabulüne dayanır; ve düzen, ister doğada ve ister toplumda olsun, hep rasyonel bir şeydir. Dinler, işte bu düzeni Tanrı'nın eylemiyle açıklarlar. Dolayısıyla, hem felsefe hem de dinin, varlığa genel bir açıklama getirdiği söylenebilir. Bunun dışında, din ve felsefe, yöneldikleri amaç bakımından da benzerlik gösterir. Çünkü, her ikisi de varlık ve değer bakımından temel olanı bulmaya çalışır. Gerek din, gerekse felsefe yüksek amaçlara işaret eder.

Söz konusu benzerlikler bir tarafa bırakılacak olursa, felseyle din arasında bazı farklılıkların da olduğu söylenebilir. Bütün büyük dinler, vahiyden çıkmışlardır; yani, dinlerde, Tanrı kendisini peygambere gösterip, doğruları insanlığa, onun aracılığıyla iletir. İşte bu, dinin temelinde, insanın kendine yeter olmadığı ve Tanrı'nın rehberliğine ihtiyaç duyduğu inancının bulunduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, insan, dinin bakış açısından, birtakım dinî ve ahlâkî doğruları, kendi başına bulamaz. Bu yüzden, dinde temel tavır, mutlak teslimiyettir; dindar kişi, Tanrı'nın arzusu önünde, alçakgönüllülükle boyun eğen kişidir. Bundan dolayıdır ki, dinî hakikatler sorgulanamaz, tartışılamaz. Çünkü, burada sorgulama veya tartışma imanın özüne aykırı düşer; dinin gerektirdiği teslimiyetle çelişir. Fakat bu, elbette dinin, dinî doğruların akıl dışı, akla aykırı olduğu anlamına gelmez. Dine özgü tutum sergilendikten sonra, dinî doğruları akıl yoluyla anlamak ve temellendirmek, kesinlikle

mümkün olur. Bu, özellikle bir "akıl dini" olduğu kabul edilen İslâmiyet için fazlasıyla geçerlidir. Hatta, Tanrı'nın "baba, oğul ve kutsal ruh" diye üç ayrı varlık olarak kendini gösterdiğine inanan Hristiyanlıkta bile, dinî inançları akıl yoluyla anlaşılır kılma çabası verilmiştir. Bu yüzden, din felsefesi adını verdiğimiz felsefe disiplini, biraz da, dinî doğruları akıl yoluyla açıklama ve anlaşılır hâle getirme gayretinin bir ifadesi olmak durumundadır.

Dinin kaynağı, şu hâlde, ilahîdir; oysa, felsefenin kaynağında insan vardır. Dinle kıyaslandığında, felsefe, hemen tamamen akla dayanır. Samimî dindarla karşılaştırıldığında, felsefeci, mağrur biri olarak görülebilir. Demek ki, felsefeyle din arasında, amaç bakımından çoğu zaman bir benzerlik olmasına rağmen, iki alan birbirinden kaynak ve yöntem bakımından farklılık gösterir. Buna göre, evreni açıklamayı, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemeyi amaçlayan dinin kaynağında, Tanrı veya bir Tanrı inancı bulunur. Söz konusu inanç dinde, vahiy ve kutsal kitap yoluyla temellenir. Dinde, temel iddiaların doğruluğundan şüphe etmeye yer yoktur.

Felsefe de dinle benzer amaçları paylaşsa bile, sadece insana ve insan aklına dayanır. Felsefede bütün iddialar, akıl yoluyla tartışılır ve gerekçelendirilir. Dinde, bütün inançların mutlak olduğu yerde, felsefede mutlak hemen hiçbir önerme yoktur. Çünkü felsefeyi doğuran şey, eleştirel ya da kritik zihniyettir. Felsefeyle din arasında, ulaşılan sonuçlar bakımından da benzerlik bulunur. Hem din, hem de felsefe insanın içinde yaşadığı evreni anlama, ona anlam kazandırma isteğine cevap verir. Sonuçta, din insana manevî bir huzur, felsefe ise entelektüel bir haz verir.

Felsefe - Sanat

Felsefenin sanatla da bazı ortak noktaları vardır. Örneğin, felsefe gibi sanat da, çoğu zaman dış dünyayı konu alır. Her ikisi de, yöneldikleri bu varlık alanını yansıtır ve yorumlar. Bununla birlikte, ikisi de dünyayı kopya etmez, onu, bir anlamda yeniden yaratır. Bu, sanatın da felsefenin de, "görünüş"ün gerisindeki "gerçekliğe" nüfuz ettiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, sanat da, aynen felsefe gibi, görünüşlerin altına gizlenen bir

dünyayı açığa vurmayı çalışır. Bu açıdan bakıldığında, gerek felsefenin, gerekse sanatın yaratıcı faaliyetler olduğu söylenebilir.

Fakat, felsefeyle sanat arasındaki farklılıklar, benzerliklerden daha belirgindir. İnsan, felsefede, hemen tamamen aklına ve akıl yürütme gücüne dayanır. Felsefe, bu yüzden, daha çok insan aklına hitap eder. O, sonuçta, insana doğru ve sistematik düşünme alışkanlığı kazandırır. Oysa, sanat, akıldan ziyade, yaratıcı sezgiye, hayal gücüne dayanır; bu, hem sanatçı, hem de sanat eserinin alımlayıcısı için, böyledir. Sanatın alımlayıcısı da, bir tabloya bakarken, bir şiir okurken, sezgisine ve duygularına dayanır.

Öte yandan, sanatın temelinde "güzel olan"ı yakalama ve ifade etme, güzellik yaratma vardır. Nihayet, sanat, insanın güzellik ve beğeni duygusunu geliştirir. Oysa, felsefe daha çok insanın eleştirel tavrını, düşünme yeteneğini geliştirmeye yarar.

Felsefenin Değeri

"Felsefe" sözcüğünü işiten pek çok insanın ilk tepkisi, biraz da alaycı bir dille, felsefenin hiçbir işe yaramadığını söylemek olur. Günümüzde, çok sık rastlanan bir başka yanılgı veya ön yargı da, işte budur. Felsefeden maddî değerlerin ve zenginliklerin meydana getirilmesine doğrudan katkıda bulunması, elbette beklenemez. Üstelik, maddî zenginlik ve refahın insanın değer verdiği yegâne şey olmadığını da unutmamak gerekir. Gerçekte, insanlar refahı ve maddî değerleri, bizatihi kendileri için değil de, mutluluğa götüren yolda, birer araç oldukları için isterler.

Felsefenin Bireysel Düzeydeki İşlev ya da Katkıları: Bu bağlamda, felsefe de, mutluluk amacı için bir araç olabilir. Nitekim, her insan maddî zenginliklere sahip olmaktan haz duymaz. Bazı insanlar, tefekkürde bulunmaktan, yani derin düşünmekten, insan yaşamının anlamını araştırmaktan haz alır. Bu hazza yabancı olan insanlar bile, onun nitelik yönünden oldukça zengin bir yaşantı olduğunu kabul ederler. Demek ki, felsefe her şeyden önce insana entelektüel bir keyif, manevî bir haz verir. İnsanın sadece bir vücuttan ibaret olmadığını, onun aynı za-

manda tinsel bir varlık olduğunu dikkate alırsak, bu durum daha açık hâle gelir. İnsan, amacına, sadece maddî ihtiyaçlarını karşılayarak ulaşamaz; onun manevî ihtiyaçlarını da tatmin etmesi gerekir.[9] İnsanın manevî ihtiyaçlarının en başında ise, merakını giderme, öğrenme, evreni ve kendisini anlama, şu dünyada geçen yaşamını anlamlandırma isteği vardır. Bu isteği de, büyük ölçüde felsefe karşılayabilir.

Gerçekten de felsefe, insanın kuşatıcı bir bilgi veya kapsayıcı bir kavrayışa ulaşma talebine cevap verebilen yegâne disiplin olmak durumundadır. Hayatının akışı içinde kendi öz kaynakları dışında başka yerlerden çoğu zaman ilintisiz inanç ve bilgiler, tercih ve eylem tarzları edinen insan varlığı, hayat, dünya ve toplum karşısında belli bir tavır geliştirmek, bu tavrı yaşamının temeline yerleştirmek için söz konusu dağınık materyali tutarlı bir yapı içinde sistematize etme ihtiyacı duyar. Bunu ise, söz konusu materyalin unsurları üzerine geliştirilebilecek eleştirel ve sorgulayıcı düşünüm ile ancak felsefe sağlayabilir.

Felsefe, şu hâlde, bireyin hayatında, özsel diye niteleyebileceğimiz birtakım işlevler gerçekleştirir. Zira, felsefe, her şeyden önce, insan olarak varoluşumuzun anlamıyla ilgili bazı temel soruları ele alır. Biz insanlar, zaman zaman "Niçin bu dünyadayım?", "Hayatımın bir amacı var mı?", "Bir şeyi doğru ya da yanlış kılan nedir?", "Zihin bedenden farklı mıdır?", "Ölümden sonra insana ne olur?" türünden felsefî sorular sorarız. İçimizden her birinin bu felsefî sorular üzerinde düşünmesinde, varoluşumuzu anlamlandırmak bakımından, büyük yarar vardır. Nitekim, Sokrates, günümüzden tam iki bin beş yüzyıl önce "incelenmemiş, sorguya çekilmemiş bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını" söylemekteydi.

İnsan, vahşilerden farklı olarak, akıllı bir varlıktır; bu özelliği dolayısıyla, hayatını birtakım ilkelere dayandırır. İlkesiz bir hayat, hatta ilkeleri sorgulanmamış bir varoluş, sıradan ve temelsiz bir varoluştur; böyle bir yaşam sürmek, hiç servisten geçirilmemiş bir arabayı kullanmaya benzer. Arabanın şimdiye kadar freni hiç bozulmamış, tekeri patlamamış, yağı bitmemiş ve de motoru sağlam olabilir. Fakat bu, onun gelecekte de her bakımdan iyi ve sağlam olacağı anlamına gelmez. Benzer şekil-

---

[9] A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1951, s. 11.

de, insanın hayatını kendilerine dayandırdığı ilkeler de, sağlam ve doğru olabilir; bununla birlikte, bu ilke ve kabullerin sağlam ve doğru oldukları, ancak ve ancak bu kabuller felsefe yardımıyla bir eleştiri süzgecinden geçirildikten, enine boyuna irdelendikten sonra, bilinebilir.[10]

Felsefe, bundan dolayı, bu dünyadaki hayatımızda, yolumuzu kaybetmememizi sağlayan en önemli araçtır. Yirminci yüzyılın ünlü filozoflarından Wittgenstein, bir başka benzetmesinde, insanın bu dünyadaki durumunu bir şişe içindeki sineğin durumuna benzetmiştir. Ona göre, şişenin içine sıkışmış olan sinek şişeden dışarı çıkmak ister, fakat bunu nasıl başarabileceğini bilmez. Felsefenin esas görevi, sineğe şişeden nasıl çıkacağını göstermektir. Wittgenstein'in bu benzetmesine göre, biz insan varlıkları bu dünyadaki hayatımız sırasında, zaman zaman kendimizi kapana kıstırılmış hisseder ve yolumuzu bulmakta güçlük çekeriz. İşte felsefe, biz insan varlıklarının kapana kıstırılmışlık duygusundan kurtulmamızı sağlar, yönümüzü bulmamıza yardım eder.

Felsefe, söz konusu özsel işlevlerine ek olarak, eğitimsel açıdan da önemli bir işlevi gerçekleştirir. Felsefe, insana birçok konuda doğru ve açık seçik, neden-sonuç ilişkileriyle ve argümantatif olarak düşünebilmeyi öğretir. Felsefî düşüncenin yöntemleri, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri hazırlar. Böyle bir düşünce türü, insanın bir probleme birçok yönden bakabilmesini, sorunlara ön yargısız yaklaşabilmesini sağlar; o, insanın hiçbir şeyi mutlaklaştırmayıp, her şeyi eleştiri süzgecinden geçirebilmesini sağlar.[11]

Felsefenin Toplumsal Düzeydeki Katkıları: Felsefe, genel bir düzlemde veya toplumsal platformda da çok önemli hizmetler sağlar. Günümüzde, kimi eksiklerine karşın, demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu hemen herkesçe kabul edilmektedir. Felsefe, işte bir yönetim biçimi olarak demokrasinin gelişmesine ve işleyişine önemli katkılar yapar. Zira demokrasi, insanlar eleştirel bir bakış açısına sahip oldukları zaman işler;

---

[10] N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 4.

[11] Bkz., A. Quinton, "The Value and the Use of Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 673-74.

demokrasi kültürü, insanlar, olan biteni farklı yönlerden görebilmeyi, kendilerini ve başkalarını sorgulayabilmeyi öğrendiklerinde, yerleşir; demokrasi ancak, insanlar bağnaz olmayıp, ön yargısız ve hoşgörülü olabildikleri zaman, yürür. Ötekine de bir değer, en azından eşit saygı ve muameleyi hak eden bir ahlâkî değer olarak bakabilmeyi, sadece felsefî bir bakış öğretebilir. İnsanlara bu temel alışkanlıkları ve erdemleri kazandıracak olan şey de yalnızca felsefedir, felsefî bir bakış açısıdır. Barış ve demokrasiye yaptığı söz konusu katkı bir yana, aslında felsefe, büyük çağdaş düşünürlerden A. N. Whitehead'in de söylediği gibi, "her türlü medenî çabanın gerisinde bulunması gereken kavrayış ve basireti, değer ve önem duygusunu yaratan" en önemli güç olmak durumundadır.[12]

Bunu felsefenin uygarlık tarihi boyunca, insan, toplum ve en nihayetinde evren konusunda farklı tutumları cisimleştiren çok sayıda önemli düşünce hareketine verdiği ilham yoluyla kaydettiği yoğun etkide kolaylıkla görebiliriz. Örneğin, varlık görüşü açısından materyalizmi, epistemolojide ampirizmi, politik açıdan kozmopolitanizmi ve etik açıdan savunduğu metanet, sabır ve tevekkül gibi değerleriyle Stoacılık, eski çağlarda Roma İmparatorluğu'nun resmî ideolojisine olabilecek en açık desteği sağlamıştır. Yine, hayli sofistike ve derinlikli sistemler meydana getiren Hristiyan teolojisiyle İslâm ilahiyatına en büyük etkiyi, önce Platon ve Plotinos'un, sonra da Aristoteles'in yaptığı herkesin malûmudur. Bundan öte, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi filozoflar İslâm'ın kültürel mirasının en değerli unsurlarını yaratmışlardır. Batı'da ise, Aquinalı Thomas'ın akılcılığını reddederken, onun rasyonel bilgi anlayışını doğaya ilişkin deneysel sezgi ve bilgiyle sınırlayan Ockhamlı William'ın nominalizminin, özellikle izleyicisi Buridan aracılığıyla modern dünyanın mekanik doğa telakkisinin oluşumunda ne kadar etkili olduğu herkesçe bilinir.

Rönesans hümanistlerinin en büyük esin kaynağının Platon olmuş olması olgusunu bir yana bıraksak bile, fizik kuramı bir süre sonra Newton tarafından gölgelenecek olan Descartes ile "bilginin güç olduğunu" olabilecek en açık bir biçimde ifade eden Francis Bacon'ın on yedinci yüzyılın Bilimsel Devrimi'nde

---

[12] A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, s. 125.

oynadığı rol nasıl göz ardı edilebilir? Hobbes ve Hume gibi düşünürlerin "deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulama" teşebbüslerinin sosyal bilimlerin doğuşuna verdiği kuramsal ve ideolojik destek, bugün herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat esas liberalizmin yaratıcısı olan Locke, modern dünyanın politik açıdan kuruluşunda en büyük ilham kaynağı olmuştur. O, sadece İngiltere'de şanlı 1688 Devrimi'nin ideologu olarak kabul ve saygı görmekle kalmadı, yeni kurulan Amerika'nın Bağımsızlık Bildirgesi'ne ve bu arada özellikle Voltaire yoluyla 1789 Fransız Devrimi'ne giden yolu açan isim oldu. Gerçekten de Locke'tan yoğun bir etki alan Fransız Aydınlanmacıları, mutlak monarşiye ve monarşinin ideolojik aygıtı veya payandası Kiliseye yönelik sert eleştiri ve muhalefetleriyle, Devrim'e çıkan yolu sabırla ördüler.

Gerçekte romantizmin de kaynağında felsefe vardır. Onun duygu ve özellikle yaratıcı ruhların özgürleşimi üzerine yaptığı vurgu, doğrudan doğruya aynı zamanda Devrim'in Jakoben evresinin en büyük kaynağı olan Rousseau'dan çıkar. Romantizmin analitik olmayan, daha yüksek akıl anlayışı Fichte ve Schelling gibi Kant-sonrası Alman idealist düşünürleri tarafından miras alınmış ve aynı çizgi üzerinde bulunan Herderci "halkların biricikliği nosyonu"nun da etkisiyle, en nihayetinde Fichte ve Hegel'de on dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliğini hazırlamıştır. Öte yandan, yirminci yüzyılda doksanlı yıllarına başına kadar dünyanın yaklaşık üçte biri komünist rejimler tarafından yönetiliyordu. Bu rejimlerin yöneticilerinin, çarpıtarak ve yozlaştırarak hayata geçirmeye çalıştıkları ideolojinin kaynağında ise, Marx ve Engels gibi düşünürler vardı.



BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ

Felsefenin en temel alanı ya da disiplini, hiç kuşku yok ki, epistemolojidir. Epistemoloji, felsefenin bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin imkânını, kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen dalını meydana getirir. "Bilgi" anlamına gelen Yunanca *episteme* ve "bilim", "açıklama" anlamına gelen *logos* sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen terimin ifade ettiği disiplin olarak epistemoloji, kendi içinde, en azından klâsik anlayışlarda, bilgi kuramı ve mantık diye iki alt dala ayrılır.

Mantık ve Epistemoloji Arasındaki İlişki: Epistemolojinin ana gövdesini bilgi kuramı oluşturur; mantık ise, bu gövdenin şekline veya dile getirilme tarzına karşılık gelir. Başka bir deyişle, bilgi kuramı ana içeriği, mantık da formu oluşturur. Bunun nedeni, bütün bilgilerimizin, en sıradan ve yalın bilgilerimizin dahi, belli bir akıl yürütmeye dayanmasıdır. Örneğin "elektrik düğmesinin kapının sağında olduğu" bilgisi kadar, sıradan bir bilgi olamaz. Ama bu bilgi kırıntısı bile, şimdiye kadar yaptığımız gözlemlere, elektrik düğmesinin odanın girişinde, kullanıcının en kolay ulaşacağı bir yerde olması gerektiği akıl yürütmesine dayanır. Onu, kapının solunda ve arkasında olacak bir elektrik düğmesinin, işlevi fayda olan teknik ya da mühendislik bilgisine aykırı olduğu tespiti doğurur. Geçmiş gözlemlere dayalı bu bilgi, hemen aklımıza geleceği üzere, tek teklerden genele giden tümevarımsal bir akıl yürütmenin ürü-

nü olan bir bilgidir. Girişe uzak, kapının arkasındaki elektrik düğmesinin teknik bilginin mantığına aykırı olduğu saptaması ise, çok basit bir tasımın ürünüdür.

Demek ki, mantık hem bilginin oluşturulmasında, hem de bilginin ifade edilmesinde çok önemli bir rol oynar. Çünkü insanlar, her akıllarına geleni söylemezler; onların her söyledikleri bir bilgi olmaz. Söylenenin her durumda, belli bir akıl yürütme temeli üzerinde, uygun bir şekilde ya da form içinde söylenmesi gerekir. Bunu sağlayan da, mantıktır. Çünkü mantık adını verdiğimiz bilim, doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyar. O, geçerli akıl yürütmeyi yöneten ilkelerin formel bilimidir. Mantık bize, bilginin nasıl ifade edileceğini gösterirken, önermeleri açıklar, onların hangi akıl yürütmelerin sonucu olduğunu gösterir.

Doğru diye niteleyebileceğimiz bilgileri ifade eden şu iki önermeyi ele alalım: "Tüm babalar erkektir" ve "Isıtılan metaller genleşir." Bunlardan birincisi, doğruluğu mantıksal analizle elde edildiği için, *analitik* bir önermedir. Onda, "erkeklik" özelliği ya da yüklemi, "babalık" kavramında ya da konusunda içerilir. "Baba" kavramını analiz ettiğimiz zaman, onda "erkeklik" özelliğinin içerildiğini görürüz. Erkek olmayan kişi, baba olamaz; bu yüzden, o, deneyime dayanmayan bir önermedir. Yani, onun doğruluğuna karar vermemiz için, deneyime başvurmamız gerekmez. O, "baba" kavramının tanımı gereği doğru olan bir önermedir. Bu yüzden, onu *a priori* (deneyime dayanmayan) bir önerme olarak tanımlarız. Buna karşın, metallerin ısıtıldıkları zaman genleştiklerini dile getiren önerme, *sentetik* bir önermedir. Çünkü, o, mevcut bilgimizi arttıran bir önerme olmak durumundadır. Metalde, "genleşme" özelliğinin olup olmadığını görebilmek için, deney yapmamız gerekir. Bundan dolayıdır ki, o, *a posteriori* (deneyime dayanan, tecrübeden sonra gelen) bir önermedir.

Mantık, bu analizi sadece önermeler için değil, esas akıl yürütmeler için yapar. Ve unutulmamalıdır ki, bütün bilgilerimiz bir akıl yürütmeye dayanır. Bu argüman ya da akıl yürütme farklı şekiller alabilir. Buna göre, "şimdiye kadar içtiğimiz bütün sütlerin bizi beslediği gözleminden, bozuk olmayan sütün insanı beslediği" genel sonucunu çıkartıyorsak, burada kullanılan akıl yürütme *tümevarımsal* bir *akıl yürütme*dir; fakat "bütün insanların ölümlü olduğu bilgisinden, bir gün gelip kendimizin

de öleceği" sonucunu türetiyorsak, burada kullandığımız argüman ya da akıl yürütme *tümdengelimsel* bir *akıl yürütme*dir. Öte yandan, iki şey arasındaki çok sayıda benzerlikten yola çıkarak, birinde gözlemlediğimiz bir başka özelliğin diğerinde de olması gerektiği sonucuna varırsak, bu kez kullandığımız akıl yürütme bir *analoji* (benzerliğe dayalı akıl yürütme) olur.

Bu şekilde bilgi kuramı ve mantık diye iki alt dala ayırdığımız epistemoloji, bilgi kuramı başlığı altında, mantığın formunu, genel analitik çerçevesini kurduğu ana yapı ya da içeriği ifade eder. İşte bu temel yapı ya da malzeme, günümüzde önermesel bilgi üzerinde yoğunlaşırken; esas itibarıyla bilginin nasıl tanımlanacağı, bilginin temel özelliklerinin ne olduğu sorularına tatmin edici bir yanıt getirmeye çalışır. Söz konusu ana gövde bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklılandırılacağı, bilginin kuşkuculuk karşısında nasıl temellendirileceği sorularına getirilebilecek alternatif yanıtlar üzerinde durduktan başka, bilginin kaynağı ya da sınırlarıyla ilgili problemleri çözmeye çalışır.

Epistemolojinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi: Epistemoloji hemen çoğu felsefeciye, en azından modern düşüncenin epistemolojiye ağırlık veren yaklaşımından şu ya da bu ölçüde etkilenmiş felsefecilere göre, felsefenin en temel disiplinidir. Bundan dolayıdır ki, onun diğer felsefe disiplinleriyle, ya da daha doğrusu diğer bütün felsefe disiplinlerinin epistemolojiyle yakın bir ilişkisi vardır. Bunun da en önemli nedeni, her felsefe disiplininin kendine özgü bir konu alanı olması ve disiplinin bu alanla ilgili olarak hakikî bir kavrayışa ulaşma iddiasıyla ortaya çıkmasıdır.

Gerçekten de, metafizik, etik, bilim felsefesi ve estetik gibi felsefe disiplinlerinin kendilerini belirleyen özel bir konu alanına sahip olmaları kadar açık ve anlaşılır bir şey olamaz; bu konu alanı, metafizik için en genel şekliyle dünyanın nihaî yapısı veya doğası, etik için iyi hayatın özü, ve bilim felsefesi için de bilimsel faaliyet ya da araştırmanın metodolojisi ve sonuçlarıdır. Söz konusu felsefî disiplinlerden her biri, konu alanlarında geçen bilumum kavramlara açıklık, problemlere de çözüm getirme çabalarının sonucunda, sadece alanın farklı bölüm ve problemleriyle değil, fakat bütünüyle ilgili olarak da sistematik bir kavrayışa erişmeyi amaçlar. Kavrayışın sistematik olması,

başkaca şeyler yanında, onun kuşatıcı, tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir ilke ve kabullere bağlı olması anlamına gelir.

Epistemoloji, bütün bu disiplinlerin temelinde yer alır; zira felsefe disiplinleri, konuları ve konularının genel çerçevesi içinde yer alan problemlere yaklaşımları bakımından ne kadar farklılık gösterirlerse göstersinler, ortak bir yön ya da noktada buluşurlar. Bu ortak nokta ise, bu disiplinlerin tek tek her biri tarafından sergilenen bir talep ya da iddia olarak, konu edinilen alanda hakikate erişme; söz gelimi dünyanın nihaî unsur veya bileşenleriyle, insan için iyi hayatın anlamı ya da özüyle ilgili olarak doğru ve sağlam bilgilere ulaşma arzusu ve hatta iddiasıdır. Hakikate ulaşma arzusu ve iddiasının gündeme geldiği yerde, epistemolojinin gündeme gelmemesi düşünülemez. Çünkü hakikat iddialarını tartışan, hakikate aklî bir kavrayışla mı, yoksa ampirik yöntemlerle mi erişilebileceğini sorgulayan, bilginin temel unsurlarını ele alan ve insanın herhangi bir alanda doğru bilgiye erişip erişemeyeceğine karar veren tek bir disiplin vardır, o da elbette epistemolojidir.

Epistemolojinin Problemleri

Antik Yunan'dan günümüze kadar olan tarihsel süreç içinde, epistemoloji tarafından ele alınan çok sayıda problem olmuştur. Bilgi konusuna, sadece tarihsel bir perspektiften değil, fakat bilgiyle ilgili problemler açısından ya da sistematik bir tarzda yaklaşıldığı zaman da, başta bilginin doğası, imkânı, kaynağı, sınırları ve türleriyle ilgili problemler olmak üzere, epistemoloji alanını meydana getiren pek çok problem olduğu kolaylıkla görülebilir. Bu problemler, hemen hepsi birbiriyle ilintili olacak şekilde, altı ana başlık altında toplanır.[1]

Bu kategorilerden birincisi bilginin doğası ve türleri başlığı altında toplanan problemlerden meydana gelen bütündür. İkinci başlık altında, daha ziyade haklılandırmayla ilgili problemler bulunur. Epistemolojik problemlerin üçüncü ana kategorisini bilginin imkânıyla, yani bilginin mümkün olup olmadığıyla,

---

[1] J. Dancy, "Problems of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 245-48.

mümkünse eğer, hangi alanlarda şüpheye açık olmayan bilgilerden söz edebileceğimizle ilgili tartışmalar oluşturur. Dördüncü kategoride, bilginin kaynağıyla, yani bilginin akla mı, yoksa deneyime mi, yoksa bu ikisinin dışında başka bir yetiye mi dayandığıyla ilgili tartışma ve problemler yer alır. Başka bir başlık altında bilginin sınırlarıyla ilgili problemler yer alırken, son kategori içine bilginin doğruluğuyla ilgili tartışma ve problemler girer.

(i) Bilgi

Bilgi konusundaki tanımlar, yani bilginin özü ya da neliğiyle ilgili tanımlar, esas itibarıyla iki ana başlık altında toplanır. Bunlardan birinci grup tanımlar bilgiyi tanımlarken, temele bilenin entelektüel edimini veya zihin hâlini ya da ürünü alırlar; başka bir deyişle, bu kategori içinde yer alan bilgi tanımları için, esas olan öznenin zihinsel durumu ve söz konusu zihin hâlinin belirlediği veya vücut verdiği entelektüel üründür. İkinci grup tanımlar ise, bilgiyi daha ziyade yöneldiği obje türüyle, yani konusu veya nesnesiyle tanımlar.

Üç Unsurlu ya da Koşullu Bilgi Anlayışı: Birinci öbekte yer alan standart bilgi tanımı, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogundan gelen "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak bilgi tanımı,[2] ya da aynı anlama gelmek üzere, bilgiyi hem (i) gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış ve hem de (ii) doğru olan (iii) inanç diye tanımlayan meşhur üç öğeli yanıt ya da görüştür. Buna göre, bilginin inanç, doğruluk ve gerekçelendirme gibi üç koşulu vardır; başka bir deyişle, bilgi haklılandırdığımız, doğruluğu lehinde birtakım gerekçelere veya "güvence"ye sahip olduğumuz inanç ya da iddiaları gerekli kılar.[3] Nitekim, Platon başka bir diyalogunda, sanı ile bilgi arasındaki farkı açıklamak amacıyla iki adamı karşılaştırır.[4] Söz konusu karşılaştırmanın

---

2 Bkz., F. M. Cornford, Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Theaetetos ve Sofist'in Çevirisi (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, ss. 264-67.

3 E. Conee – R. Feldman, "Epistemology", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 270.

4 Platon, *Menon* (çev. A. Cevizci), Bursa, Sentez Yayınları, 2007, 96d-100c, ss. 122-28.

nokta-i nazarından ele alındığında, adamlardan biri gideceği yolun bilgisine sahip değildir; o, bu yüzden bir kavşağa ya da yol ağzına geldiğinde, gideceği yöne doğru giden yol ya da patikaya rastlantısal olarak girer. Oysa yolu gerçekten bilen adam, hangi patikanın kendisini gideceği yere götüreceğine gerçekten görür. Bunlardan birincisi, gideceği yere götürecek yolla ilgili olarak salt sanıya sahip olan, onunla ilgili olarak her nasılsa sahip olduğu doğru inancın hesabını (*logos*) veremeyen biridir. Oysa ikincisi, yol konusunda sadece sanı ya da inanca değil, fakat gerçek bilgiye sahip olan, doğru inancını temellendiren birisidir.[5]

Entelektüel Gelişme Süreci Olarak Bilgi Anlayışı: Bu üç koşullu bilgi anlayışıyla aynı kapsam içinde değerlendirilebilecek bir diğer bilgi anlayışı, bilgiyi hem bilincin gelişme süreci ve hem de söz konusu sürecin incelenmesi olarak tanımlayan bilgi anlayışıdır. Bu gelişmeci bilgi anlayışının en seçkin örneğini bize on dokuzuncu yüzyıl Alman filozofu Hegel'in bilgi anlayışı temin eder. Gerçekten de Hegel *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin hemen giriş paragraflarında, epistemolojinin konusunu bilincin belirli bir durumdan daha yüksek bilinç durumlarına ilerleyişinin incelenmesi olarak ifade eder.[6] Böyle bir bilgi anlayışının çıkış noktası bilginin tarihsel boyutudur; onun ana problemi de, "kısmî ve sınırlı bir tarihsel perspektiften mutlak bilgiye olan geçişin nasıl gerçekleştirilebileceği" problemidir. Gerçekten de, Hegel'e göre, tek bir kavram, bu en yüksek kavram bile olsa, bütün bir gerçekliği göstermez. Kavramların yalnızca kısmî doğruları ifade ettiğini, bilginin bütün bir kavramlar sisteminden meydana geldiğini öne süren Hegel açısından hakikat ve bilgi, tıpkı rasyonel gerçekliğin kendisi gibi, canlı bir mantıksal süreçtir. Buna göre, bir düşünce zorunlu olarak başka bir düşünceden çıkar; bir düşünce, başka bir düşünce meydana getirmek üzere kendisiyle birleşeceği düşüncede, bir çelişkiye yol açar. Diyalektik hareketin düşüncenin mantıksal olarak kendi kendisini açımlamasından oluştuğunu iddia eden

---

[5] J. L. Kvanvig, "The Value of Knowledge and Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 102.

[6] R.-P. Horstmann, "G. W. F. Hegel", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Hegel'e göre, filozofun yapması gereken şey, düşüncenin tanımlanan şekilde kendi mantıksal akışını izlemesine izin vermektir.[7]

Bilgiyi O... ...yle Tanımlayan Bilgi Anlayışı: Bilgiyi belli bir zihin hâli ya da entelektüel gelişme süreciyle açıklayan bu bilgi anlayışlarının karşısında, bilgiyi bu kez nesnesi ya da konusuyla tanımlayan bilgi anlayışları bulunur. Bu kapsam içinde ele alınmak durumunda olan bilgi görüşleri, bilginin inancın bittiği yerde başladığını öne süren epistemolojik öğretilerden oluşur. Buradaki standart görüş de Platon'a aittir. Platon'un bu görüşüne göre, i... ın (sanı ya da *doksa*'nın) değişenle, yani, maddî dünya ile il... olduğu yerde, bilgi, tıpkı matematikte olduğu gibi, değişmez olanı konu alır. Gerçekten de Sofistlerin kuşkuculuk ve göreciliğine (rölativizmine) karşı çıkarken kesin bilginin mümkün olduğunu öne süren ve bu iddiasını kanıtlamak, yani kesin bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için, ezelî-ebedî ve değişmez tümeller olarak İdeaların varoluşunu varsayan Platon, sadece değişmez olanın ve tümelin bilinebileceğini kabul etmişti.

Bu görüşün sadece Platon'da değil, fakat on yedinci yüzyılın ünlü rasyonalist filozoflarında da gördüğümüz, birincisiyle neredeyse aynı olan bir diğer versiyonu, bilginin bizi gerçeklikle, oysa sanı, inanç ya da ampirik kanaatlerin sadece görünüşle tanıştırdığını ifade eder. Aynı kapsam içinde ele alınması gereken sonuncu görüş ise, bizim zihne kendilerini dolayımsız olarak sunan şeyleri bildiğimizi, dolayısıyla bilginin dolayımsız bir ilişkiye tekabül ettiğini, oysa inanılan şeyle ilgili olarak dolayımlı bir ilişkinin gündeme geldiğini dile getiren bilgi anlayışıdır.

(ii) Bilgi Türleri

Bilgi, felsefe tarihinde, farklı epistemolojik yaklaşımların tutumlarına bağlı olarak çok farklı şekillerde sınıflanıp, farklı türlere ayrılmıştır. Örneğin, hemen bütün filozoflar, olduğundan başka türlü ola... ...yan şeyleri veya bağıntıları dile getiren bilgi türü olarak *zo... ...unlu bilgi*yle, olduklarından başka türlü

[7] Bkz., M. Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 570.

olabilmeleri bir çelişki yaratmayan şeylerin bilgisi anlamında *olumsal bilgi* türleri arasında bir ayrım yapmıştır. Epistemolojiyle meşgul olan hemen bütün filozoflar yine, deneyimden önce ya da bağımsız bilgi olarak *a priori* bilgi ile deneyime dayalı bilgi anlamında *a posteriori* bilgi arasında bir ayrım ortaya koyar. Hatta, biraz daha ileri gidilerek, farklı alan ya da disiplinlerde söz konusu olan bilgi türlerinden, örneğin dinî, bilimsel, gündelik, teknik, vb. bilgiden söz etmek mümkündür. Bunlardan her biri belli bir bilgi türünü tanımlar.

Bilgi türleriyle ilgili; bilme tarzına, bilinen şeye veya bilme amacına bağlı olarak yapılan, söz konusu sınıflamalara ek olarak, özellikle haklılandırma bağlamında gündeme gelen çok önemli bir ayrım daha vardır. Bu ayrım özellikle bilgiyi "gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak" ifade eden bilgi telakkisinin anlaşılması açısından özel bir önem taşır. Gerçekten de iki bilgi türü arasında, yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden İngiliz Bertrand Russell tarafından geliştirilen bu ayırım, temelci bir haklılandırma ve bilgi kuramı geliştirmenin çok önemli bir yolunu ortaya koyması açısından hayatî bir önem taşımaktadır. Buna göre, Russell *Felsefe Meseleleri* adlı eserinde, doğruların bilgisini şeylerin veya nesnelerin bilgisinden ayırırken, bunlardan birincisine **(a)** *betimleme yoluyla bilgi*, ikincisine ise **(b)** *tanışıklık yoluyla bilgi* adını vermiştir.[8]

Russell'ın bu ayırımında iki bilgi türü birbirinden konularına göre ayrılır. Buna göre, tanışıklık yoluyla nesneleri, betimleme yoluyla da gerçekliğin doğru veya yanlış temsilleri olarak önermeleri bilebiliriz. Bununla birlikte Russell, özelliklerin ve hatta olguların tanışıklık yoluyla bilgisine inanmış göründüğü için, tanışıklık yoluyla bilginin konusunun nesne, olay ve olgu gibi, ne doğru ne de yanlış olan bir şey olduğu yerde, betimleme yoluyla bilginin konusunun inanç ya da önerme benzeri bir doğruluk değeri taşıyıcısı olan bir şey olduğunu söylemek doğru olur.[9]

Bununla birlikte, Russell burada kalmayıp, bir adım daha ileri giderek, şeylerin, yani nesnelerin, özellik ve olguların bilgisini de tanışıklık yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgi olarak

---

[8] Bkz., B. Russell, *Felsefe Meseleleri* (çev. H. Örs), İstanbul, 1961.

[9] A. Quinton, "Knowledge and Belief", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 97.

ikiye ayırmıştır. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Normal, felsefî olmayan gündelik dilde ifade edildiğinde, bizim tanışıklık yoluyla sadece algıladığımız şeyleri, yani yakın çevremizdeki veya algı menzilimiz içinde yer alan fizikî nesne ve insanları bildiğimiz söylenir. Oysa Russell'a göre, bizim bütün bu nesne ya da varlıklarla olan temasımız, bu şeylerin zihnimizdeki temsillerinin dolayımından geçtiği için, dolaylı olmak durumundadır. Başka bir deyişle, tanışıklık yoluyla bilgide, bizimle fizikî dünya arasında öznel bir temsil perdesi veya duyum örtüsü bulunur. Bundan dolayı, Russell'a göre, tanışıklık yoluyla, dolayımsız olarak bilebildiğimiz şeyler yalnızca zihin içeriklerimiz, soyut tümeller ve bizzat kendi benliklerimiz olmak durumundadır.

Russell'ın iki bilgi türü arasında yaptığı bu sınıflama ile temelci epistemolojiye bağlılığını gösterdiği söylenir; hatta, onun bu ayrım sayesinde, doğrulara ilişkin betimlemeye dayalı bilginin son çözümlemede tanışıklık yoluyla bilgiye dayandığı görüşünü ifade etme imkânı bulduğu ileri sürülür. Gerçekten de geleneksel temelci epistemoloji, bir doğruyu bilinen başka bir şeyden çıkarsamak suretiyle bilebilsem de, bildiğim her şeyin bu şekilde türetilemeyeceğini veya çıkarsanamayacağını öne sürer. O, bilgide geriye gitmeden sakınabilmek için; en azından bazı doğruların, dünyanın duyu-verileri benzeri bazı temel veçheleriyle doğrudan bir temas sonucunda bilindiğini ifade eder.[10]

(iii) Haklılandırma

Farklı bilgi türlerine, bilgiyle ilgili farklı tanımlara rağmen, bilginin hemen her yerde veya genellikle inanç yoluyla tanımlandığını görüyoruz. Özellikle üç koşullu bilgi anlayışı veya Russell'ın iki tür bilgi ayrımından hareketle, bilginin çoğunluk inanç yoluyla ele alınması nedeniyle, epistemolojinin en önemli problem alanını haklılandırma ya da gerekçelendirme konusunun oluşturduğu söylenebilir. Gerçekten de epistemolojide hâkim gelenek, doğru inançları bilgiye dönüştüren şeyin, inanç-

[10] Z. Ridling, *Philosophy Then and Now*, New York, 2001, s. 833.

ların gerekçelerinin niteliği olduğunu savunur.[11] Buna göre, inançlarımızın kabulü veya doğrulanmaları için ortaya koyduğumuz gerekçeler epistemik bakımdan yeterince sağlam ve güçlü olduğu takdirde, bilgiye sahip olduğumuz, yani doğru inançlarımızı bilgiye dönüştürdüğümüz söylenir.[12] Bilgiyi doğruluk, inanç ve haklılandırma gibi üç koşula dayandıran söz konusu hâkim bilgi anlayışı, aynı zamanda epistemolojide normatif bir geleneği ifade eder.[13] Tıpkı bir eylemin, gerçekleşmesi birtakım temel etik ilkelere dayandırıldığı veya bazı ilkeler tarafından olumlandığı ya da kutsandığı zaman haklılandırılması gibi, bir inanç da, birtakım epistemik ilkeler onun kabulünü anlaşılır, hatta gerekli kıldığı takdirde haklılandırılmış olur.

Temelcilik: Bu normatif epistemoloji geleneği içinde, her ikisi de içselci olan iki haklılandırma kuramı gündeme gelir. Bunlardan birincisi ve çok daha önemlisi, doğru inançları bilgiye dönüştüren gerekçe ya da delillerin, ana inançlardan meydana gelen bir temel yapıya dayandığını öne süren temelciliktir.[14] Söz konusu temelci haklılandırma anlayışı veya kısaca temelci epistemoloji, bütün inançları "temel inançlar" ve "temel olmayan inançlar" diye ikiye ayırır ve bilginin genel yapısını bir piramide benzetir. Piramidin en altında temel olan inanç ya da önermeler bulunur; bu inançların temel olmalarının en önemli nedeni, onların haklılandırmalarını başka inançlardan almamaları, tam tersine kendi kendilerini gerekçelendirmeleri veya haklılandırmalarıdır. Başka inançların desteğine ihtiyacı olmayan bu inançlar, epistemik açıdan imtiyazlı bir statüye sahiptirler. Doğruluğu apaçık olan bu altyapı inançları, doğallıkla ken-

---

11 R. Audi, A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, Routledge, New York, 2002, s. 220.

12 P. D. Klein, "Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

13 R. Fumerton, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of Epistemology* (ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 205-206.

14 R. Fumerton, "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

dilerine bir çıkarım yoluyla erişilmiş olmamak anlamında da temel olan inançlardır.[15]

Kendi kendilerini haklılandıran bu temel inançlar, birkaç farklı türdendir. Gerçekten de, temel inançlar arasında, öznenin kendi duyusal ve zihinsel durumları, dolayımsız olarak sahip olduğu duyu deneyimleri ve bazı *a priori* önermeler bulunur. Nitekim Hume ve Locke gibi deneyimciler, temel inançların başlangıçta duyular ya da içebakış yoluyla kazanılmış olan bilgiyi ifade ettiğini öne sürerken; Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi akılcılar en azından bazı temel inançların rasyonel sezginin sonucu olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre, klâsik temelciliğin en seçkin temsilcisi olan Descartes, bazı inançlarımızın "apaçık", yani "açık" ve "seçik" olduğunu savunur. İşte bu apaçık inançlar kuşku duyulamazlık ve yanılmazlık özelliği sergiledikleri için, güvenli ve emin bir statüye sahip olurlar.[16]

Bu temel inançların güvenli olmaları ve kuşkuya açık olmamaları, temelcilere göre, bizim onların içeriklerini veya içerikleri meydana getiren zihinsel durumları "dolayımsız olarak kavrama"mızdan kaynaklanır; yani, bu inançların güvenilirlikleri, hatta kesinlikleri, bizim onları dolayımsız bir biçimde kavrayışımızın bir sonucu olmak durumundadır. Bu altyapı inançları, üstyapıyı oluşturan inançları, onlara çıkarımsal bir destek sağlamak suretiyle, epistemik olarak haklılandırmaya yarar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, temelciliği en fazla karakterize eden şey, kuşkucular tarafından geliştirilen bir argüman türü olarak sonsuzca geriye gitme sorununa bir çözüm temin etme teşebbüsü olmuştur. Bu sorunu çok ciddiye alan temelcilik, geriye gitmeyi bir noktada durduracak birtakım temel inançlar tespit etmeye çalışmıştır. Temelci haklılandırma telakkisine göre, temel inançlar ya kaynakları -onlar beşerî duyuların dolayımsız verileridirler- ya da konuları -onlar muhtemelen inanan kişinin duyumsal hâllerinin doğasıyla ilgilidirler-

---

15 Bkz., F. M. Öztürk, "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 594

16 R. Fumerton, "Classical Foundationalism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 276.

sayesinde veya nedeniyle gerekçelendirilir veya haklılandırılırlar.[17]

Bağdaşımcılık: Günümüzde söz konusu temelci haklılandırma anlayışı, pek çok yönden eleştiri ve saldırıya maruz kalmıştır. Buna göre, temelciliğe karşı çıkılırken, her şeyden önce, diğer bütün inançlarımızı destekleyecek yeterince temel inancımız olmadığına işaret edilmiştir; yine temelcilerin temel inanç olarak tanımladıkları durumların aslında inanç bile olmadıkları öne sürülürken, temelci görüşün "dolayımsız kavrayış" anlayışının kabul edilemez olduğu savunulmuştur. Bu eleştirilerin ardından, temelciliğe alternatif olarak geliştirilmiş olan haklılandırma kuramı, bağdaşımcılık olarak bilinir. Haklılandırılmış bir inançlar kümesinin bir temele dayanan bir üstyapı formunda olması gerekmediğini göstermeye çalışan bağdaşımcılığın dayandığı düşünce, temelciliğin temeli dayanaksız bıraktığı, onda temelin kendisine dayandığı hiçbir şey bulunmadığı için başarısızlığa mahkûm olduğu düşüncesidir.[18]

Bağdaşımcılar şu hâlde, sadece temel inançlarımız olduğu ya da bazı inançlarımızın epistemik olarak imtiyazlı olduğu tezini değil, fakat aynı zamanda temel-üstyapı ayırımını da reddederler. Haklılandırma zincirinin gelip kendilerine dayandığı iddia edilen temel inançların haklılandırılmasında büyük bir sorun bulunduğunu öne süren bağdaşımcı anlayışa göre, bir inancın epistemik olarak haklılandırılması ve, dolayısıyla da bilgi statüsü elde etmesi, öznenin inançları arasındaki "bağdaşım" veya "tutarlılık" ilişkisine bağlıdır: Eğer bir inanç öznenin bütün bir inanç sistemi ile bağdaşıyorsa, o inanç gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış bir inanç olarak değerlendirilir.[19] Buna mukabil, öznenin inanç sistemi ile uyuşmayan bir inanç kabul edilemez olup, dışarıda bırakılırken, ondan bilgi statüsü esirgenir. İşte bundan dolayıdır ki, bağdaşımcılık açısından kendiliğinden apaçık olan, kendilerini haklılandıran temel inançlar olmadığı gibi; nedeni olmayan, yani kendisine öznenin birbirleriyle bağ-

---

[17] E. Sosa, "Foundationalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[18] J. Kvanvig, "Coherentist Theories of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu/archives/ win 2003/entries/.

[19] J. W. Bender, "Coherentism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 313.

daşan inançlarından oluşan sistem içinde bir yer bulamayan bir inancın bilgi statüsü elde edebilmesi de mümkün değildir.[20]

Temelcilik karşısında önemli bir ilerlemeye işaret eden bağdaşımcılığa, yine de en az iki noktada eleştiri getirilmiştir. Bunlardan bağdaşım ölçütünün hiçbir şekilde yeterli olamayacağını öne süren ilk önemli itiraz "alternatif sistemler itirazı" olarak bilinir.[21] Bu itiraza göre, insanın bağdaşım ölçütünü yerine fazlasıyla getiren, dolayısıyla hayli yüksek oranda bir tutarlılık sergileyen alternatif inanç sistemleri olabilir. Bu inanç sistemlerinden hepsi birden veya çoğu doğru olamayacağına, yani hakikati yansıtamayacağına göre, onlardan birinde diğer inançlar ile bağdaşan bir inancın "haklılandırılmış" doğru bir inanç olacağını dile getiren bağdaşım ölçütü, açıktır ki iyi ve sağlam inanç sistemlerini kötülerden ayırmak açısından pek fazla bir işe yaramaz.

"Dış dünyadan kopukluk itirazı" olarak bilinen ikinci itiraz, işte buradan yola çıkar ve bağdaşımcılıkta haklılandırmayı dünyada olup bitenlerle irtibatlandırma yönünde en ufak bir gayret bulunmadığına işaret ederek, "bağdaşım"ın haklılandırma için gerekli olmadığını öne sürer.[22] Çünkü her şeyden önce bağdaşım ölçütünü yerine getiren bir inanç sisteminin temsil etme iddiasında olduğu olaylardan kopması fazlasıyla mümkündür. Bundan dolayıdır ki, haklılandırma için kendisine başvurduğumuz yer, sahip olduğumuz diğer inançlardan ziyade, olguların kendileri olmak durumundadır.

(iv) Gettier Problemi

Normatif epistemoloji geleneği içinde yer aldığını söylediğimiz bu iki haklılandırma kuramından tek tek her birine olduğu kadar, ikisine birden yönelmiş itirazlar da vardır. Daha doğru bir deyişle, bu iki geleneksel normatif haklılandırma anlayışının

---

[20] L. Bonjour, "Coherence Theory of Knowledge and Justification", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[21] Bkz., M. Baç, "Bağdaşımcılık", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 48.

[22] Bkz., M. Baç, *a. g. e.*, s. 49.

ikisinin birden bertaraf etmek durumunda oldukları ağır bir güçlük söz konusudur. Bu güçlük, 1963 yılında yayınlanan üç sayfalık meşhur makalesiyle,[23] baştan beri geleneksel bilgi anlayışının üç koşulu diye gönderme yaptığımız "inanç, doğruluk ve haklılandırma" koşullarının bilgi için gerekli koşullar olsalar bile, yeterli koşullar olmadığına işaret eden E. L. Gettier tarafından ortaya konan bir güçlük olduğu için, Gettier problemi olarak bilinir.[24]

Gerçekten de, Gettier bu ünlü makalesinde bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olmadığını olabilecek en açık bir biçimde gösteren iki karşı örnek geliştirir. Gettier'in verdiği örneklerden biri, şöyledir: *Ö* öznesi, Q önermesi diye adlandırabileceğimiz "Jones'un Ford marka bir arabası vardır" önermesine gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış bir şekilde inanmaktadır. *Ö* öznesinin *Q*'nun doğru olduğu konusunda *iyi delilleri* olmasına rağmen, kabul edelim ki *Q* yanlış olsun. O, buna ek olarak, *Q*'nun mantıksal ya da formel bir çerçeve içinde "Jones'un Ford marka bir arabası vardır veya Brown Barcelona'dadır" (*P*) tikel evetleme önermesini gerektirdiğini *görür*. Zira bir önerme haklılandırılmış bir inanç ise, en azından temelci haklılandırma anlayışına göre, o önermeden mantıksal olarak türetebileceğimiz başka önermeler de haklı kılınmış inanç statüsüne sahip olur. Bununla birlikte, *Ö*'nün Brown'un gerçekte nerede olduğu konusunda hiçbir fikri yoktur; *Ö*, *P*'ye, söz konusu *P* önermesi *Q*'nun mantıksal bir sonucu olduğu için, inanmaktadır.

Brown tamamen şans eseri olarak, Barcelona'da gerçekten de olsun; durum böyle olduğunda, *P* önermesi, bir tikel evetleme önermesi olduğu veya haklılandırılmış bir önermeden mantıksal olarak türetilmiş bir önerme olduğu için, doğru olacaktır. *Ö*'nün *Q* önermesi ile ilgili bir gerekçesi olması, söz konusu önermeye ilişkin haklılandırılmış bir inanca sahip bulunması dolayısıyla, *P* önermesine olan inancı da haklılandırılmış olur.

Başka bir deyişle, *Ö*'nün *P* önermesine olan inancı gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış doğru bir inançtır. Fakat hâl

---

[23] E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963), ss. 121-123.

[24] J. Dancy, "Edmund Gettier", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 312.

böyle olduğunda, Ö'nün P'yi bildiğini söyleyebilir miyiz? Pek çok felsefeci, haklı olarak Ö'nün P'yi bilmediğini düşünür; bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Ö'nün doğru inancını, sadece büyük bir rastlantı sonucu oluşturmuş olmasıdır. Fakat doğru inancın bilgiye gerçekten dönüşmesi için, inanç ve doğruluk koşullarının birbirleriyle rastlantısal olmayan bir tarzda bağlantılı olmaları gerekir. Oysa Gettier'in verdiği örnekte, haklılandırma ve doğruluk koşulları tikel evetleme önermesinde birbirleriyle tamamen rastlantısal olarak birleşirler.[25]

Gettier'in buradan çıkarttığı sonuç açıktır: Bilgi, haklı kılınmış doğru inanç ile eşdeğer olmadığı gibi, haklılandırma koşulu da inanç ile doğruluk koşulları arasında bir köprü görevi göremez. Gettier'in çıkarttığı bir özel sonuç daha vardır: Bu sonuca göre, bilgide içselci haklılandırma koşulunun, doğru inancı bilgiye dönüştürmesi mümkün değildir.

(v) Haklılandırma Kuramları

İçselcilik: Gettier'in itirazı esas itibarıyla geleneksel normatif haklılandırma kuramları olarak tanımladığımız temelcilik ve bağdaşımcılık için geçerli olan itirazlardır. Söz konusu her iki haklılandırma kuramı da, içselcilik başlığı altında toplanır. İçselciliğe göre, öznenin doğru bir önermeye beslediği inancın gerekçelendirilmesi ya da haklılandırılması, herhangi bir dış yardım olmadan salt öznenin kendi içsel, zihinsel süreçleri, bilinç hâlleri ile ol[illegible] Başka bir deyişle, içselcilik haklılandırmada sadece, öznenin söz gelimi içebakış ya da düşünüm yoluyla kolaylıkla farkına varabildiği şeyin bir rol oynayabileceğini; bir şeye inanmada haklı olup olmadığımıza, sadece o şeyi enine boyuna mütalaa etmekle, ona inanma gerekçelerimizin gücüyle karar verebileceğimizi savunur.[27] Başka bir deyişle, bilen öznenin kendisini ve inancını haklılandırma noktasında

---

[25] Bkz., F. M. Öztürk, "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, ss. 594-95.

[26] J. Greco, "Internalism versus Externalism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 717.

[27] W. P. Alston, "Internalism and Externalism in Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

oynadığı rolü öne çıkartan içselcilik, şu hâlde haklılandırmayı sağlayan, bu bağlamda gerekçe oluşturan süreç ya da bilişsel unsurların öznenin fiilen erişebildiği süreç veya unsurlar olması olgusuna özel bir önem atfeder.[28]

Dışsalcılık: Haklılandırmada içselciliğin alternatifi veya karşıtı dışsalcılıktır. Dışsalcılık, bilen öznenin doğru bir önermeye olan inancının, salt öznenin kendi içsel mekanizmalarıyla gerekçelendirilemeyeceğini veya haklılandırılamayacağını ifade eder. Çünkü, inancın haklılandırılmasında vazgeçilmez bir önemi ve işlevi olan öğeler, dışsalcı yaklaşıma göre, bilen öznenin dışından gelir. Bu öğe ya da faktörler ise, örneğin inanç oluşturma süreçlerinin güvenilirliği, kendisine inanılan önermenin sahip olduğu doğruluk veya olasılık değeridir. Güvenilirlik ve olasılık gibi faktörler ise, açıktır ki, dışsal öğeler olup, inancı haklı çıkarıcı ve temellendirici bir işlevi yerine getirirler.[29]

Gerçekten de, dışsalcılık, bilgiyle ilgili temelcilik ve bağdaşımcılık tarafından ifade edilen içsel gerekçelendirme koşulunu reddeder ve onun yerine özne açısından dışsal olan bir koşul önerir. *Ö* öznesinin yukarıda sözünü ettiğimiz *P* önermesini bilmesi, dışsalcılık açısından, *P*'nin doğruluğu ve *Ö*'nün *P*'ye inanması zorunlu koşullarına ek olarak, *P* inancına neden olan süreç veya mekanizmaların oldukça "güvenilir" olmasını veya *P* inancı ile onu doğru kılan nesnel gerçeklik arasında *nomolojik* (veya doğa kanunsal) bir bağlantıyı gerekli kılar. Epistemik yargılarımızda belirleyici olan şeyin, dünya ile olan bağlantımızın öznel ya da *a priori* bir biçimde kavranışından ziyade bizatihi kendisi olduğunu öne süren dışsalcılık açısından, içselci bir eksen üzerinde tanımlanan epistemik haklılandırma ne gerekli ne de yeterlidir. Çünkü öznenin kendi inancını açıkça yanlış olan, öznel birtakım gerekçelere dayandırması mümkündür.[30]

---

[28] L. Bonjour, "Internalism and Externalism", *The Oxford Handbook of Epistemology* (ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 235-36.

[29] Bkz., J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

[30] G. Pappas, "Internalist vs Externalist of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu/ archives/ win 2003/entries/.

İnanç koşulu ile doğruluk koşulu arasındaki bağlantıyı kurma amacı çerçevesi içinde farklı dışsal koşullar öneren dışsalcılığın günümüzdeki en önemli temsilcisi A. I. Goldman'dır. 1986 tarihli *Epistemology and Cognition* [Epistemoloji ve Biliş] adlı eserinde bilgiyi güvenilir süreçler tarafından oluşturulmuş doğru inanç olarak tanımlayan Goldmann'a göre, Gettier probleminin ortaya koyduğu güçlük benzeri durumların önünü kesmenin bir tek yolu vardır: Bilginin doğruluk ve inanç koşullarına güvenilirlik koşulunu; yani, inançlarımızı ortaya çıkaran zihinsel süreç ve işlemlerin *güvenilirliği,* eşdeyişle çoğu zaman doğru inanç üretmeleri koşulunu eklemektir. Güvenilirlik dışsal bir koşuldur, çünkü bilişsel bir süreç ya da mekanizmanın güvenilir olup olmadığı içsel olarak, yani sadece düşünüm temelinde *a priori* olarak belirlenemez. Söz konusu dışsalcı bilgi analizine göre, Gettier türü örneklerde öznenin bilgiden yoksun olmasının temel nedeni, onun inancının dışsalcı anlamda gerekçelendirilmemiş olmasıdır. Çünkü Gettier tarafından verilen örnekte öznenin söz konusu inancına neden olan süreçler güvenilir süreçler değildir. Oysa güvenilir süreçlerin neden olduğu doğru bir inanç, Gettier engeline takılmaz ve dolayısıyla bilgi statüsü elde eder.

(vi) Doğruluk Problemi

Bilginin ne olduğunun belirlenmesi noktasında, en azından "bilginin haklılandırılmış doğru inanç olduğunu" ifade eden klâsik bilgi tanımı açısından, doğruluğun açıklığa kavuşturulmasına da ihtiyaç duyulur. Gerçekten, epistemolojinin temel problemlerinden biri de, İlkçağ'dan beri tartışılan bir problem olarak doğruluk problemidir. Buna göre, doğruluk özelliğinin doğasını anlamaya ve ortaya çıkarmaya çalışan epistemoloji, alanındaki önermelerden hangilerinin doğru olduğunu, hangi önermelerin doğruluk özelliğine sahip bulunduğunu keşfetmeyi amaçlayan bilimden, hiç kuşku yok ki farklılık gösterir. Çünkü doğruluk bağlamında felsefî veya epistemolojik olarak sorulacak soru, "neyin doğru olduğu" sorusundan ziyade, "doğruluğun ne olduğu" sorusudur.

Mütekâbiliyetçi Doğruluk Kuramı: Epistemolojide doğruluğun doğası veya mahiyetiyle ilgili olarak İlkçağ'dan günümü-

ze bazı teori ya da görüşler öne sürülmüştür. Bunlardan birincisi, ilk kez Platon tarafından *Sofist* adlı diyalogda[31] ortaya konan ve Skolastik formülasyonuyla hakikatin zihin ile şeylerin uyuşmasından, düşüncenin şeylere uygunluğundan (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) meydana geldiğini ifade eden mütekâbiliyetçi doğruluk görüşüdür. Bu doğruluk anlayışına göre, bir düşünce, inanç, yargı, cümle ya da önerme, ona tekabül eden olay, olgu veya durumun fiilen varolması koşuluyla doğru olur.[32] Gerçekten de, karın beyaz olduğu inancı doğruluğunu dış dünyanın belli bir özelliğine, karın beyaz olması olgusuna borçludur. Aynı şekilde kedilerin miyavladıkları inancı, kedilerin miyavlamaları olgusundan dolayı doğrudur. İşte bu çok sıradan gözlem ve hakikatler, olabilecek en doğal ve, başta Aristoteles olmak üzere, pek çok düşünür tarafından en yaygın bir biçimde kabul edilen doğruluk kuramı olarak mütekâbiliyetçi doğruluk kuramına vücut vermiştir.

Gerçekten de, yalnızca haber kipindeki cümlelerin bir doğruluk değerine sahip olabileceğini; yani hüküm veren, bir şeyin var ya da vakıa olduğunu bildiren yargılı cümlelerin veya önermelerin bir doğruluk değeri alabileceğini[33] savunan Aristoteles açısından da mütekâbiliyetçi doğruluk, doğru önermenin dile getirdiği veya karşılık geldiği olguyla aynı yapıya sahip olması durumunu ifade eder.[34] Buna göre, doğruluk cümle ya da önermelerin bir özelliği ve gerçekliğin bir fonksiyonu olup, gerçekte olanı olduğu gibi yansıtan; yani, gerçeklikte birleşik olanı birleşik, ayrı olanı da ayrı gösteren önerme doğrudur.

Bütün bir İlk ve Ortaçağ'a damgasını vuran naif realizmin bir sonucu olarak, hemen tüm filozoflar tarafından benimsenen mütekâbiliyetçi doğruluk anlayışının tam ve eksiksiz bir doğruluk telakkisi, dolayısıyla problemsiz bir doğruluk anlayışı olduğu söylenemez. Onun tam, eksiksiz ve tatmin edici bir doğruluk kuramı hâline gelebilmesi için, olgunun gerçekte ve tam olarak

---

[31] Bkz., *Sofist* 262e-263c; F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Theaetetos ve Sofist'in Çevirisi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989, ss. 571-75.

[32] A. N. Prior, "Correspondence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 539.

[33] Aristoteles, *Kategoriler* 2a 4.

[34] Aristoteles, *Önerme Üzerine* 17a 26; krş., *Metafizik* 1011b 26.

ne olduğu, bir inancın bir olguya tekabül etmesinin ne anlama geldiği, en azından mekânda bir yer işgal etmeyen düşünce ya da inançların nasıl olup da mekânda belli bir biçimde konumlanan olgulara tekabül ettiklerinin söylenebileceği sorularına sağlam bir cevap ya da açıklama getirilmesi gerekir.

Apaçıklık Olarak Doğruluk: Mütekâbiliyetçi doğruluk anlayışının, epistemolojinin, zihinden dış dünyaya veya dış dünyadan zihne geçişte en küçük bir güçlük görmeyen tarih öncesinde benimsenmesi kadar doğal bir durum olamaz. Fakat temsil epistemolojisinin ortaya çıkışının ardından, yani zihinle dış dünya arasındaki ilişkide araya temsil adını verdiğimiz perdelerin girişinden sonra, doğruluk artık zihin veya zihnin ürünleriyle dış dünya arasındaki bir mütekâbiliyet ilişkisiyle belirlenen bir şey olmaktan çıkar; nitekim, doğruluk bundan böyle, birtakım ölçütlerle, daha doğrusu ilişkinin taraflarından sadece birisinin bir özelliğiyle, söz gelimi inanç ya da yargının "apaçıklığı", "tutarlılığı" veya "işe yararlılığıyla" tanımlanacaktır.

Gerçekten de, birtakım ölçütlerle uyuşma olarak doğruluk kuramlarının ilk ve en seçkin örneği, doğruluğu "apaçıklık"la özdeşleştiren hakikat anlayışıdır. Bu doğruluk anlayışı, doğru yargının kendi iç özelliklerinden tanındığını, onun bizzat kendisinin doğru olduğunu gösterdiğini, apaçık oluşuyla doğru olduğunu ortaya koyduğunu öne süren Descartes ve Spinoza[35] gibi rasyonalist filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Descartes'ın öne sürdüğü şekliyle apaçıklık, "açıklık" ve "seçiklik" gibi iki özellikten oluşur. Bunlardan açıklık, zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla ve kesin olarak bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Seçiklik ise, Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir doğrunun özelliğidir. Ona göre, bir düşünce seçik olmaksızın açık olabilir, fakat aynı zamanda açık olmaksızın seçik olamaz.[36]

Buna göre, bir duyu-deneyimi ya da düşünce, onun tam anlamıyla bilincinde olduğumuz, fakat gerçek ya da kendisine özgü doğasından emin olamadığımız zaman açıktır, fakat seçik

---

[35] Bkz., B. Spinoza, *Etika* (çev. H. Z. Ülken) II 43, Dost Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2002.

[36] R. Descartes, *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), Üçüncü Düşünce, M. E. B. Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1962, s. 180.

değildir. Descartes'ın burada verdiği örnek diş ağrısıdır. Dişi ağrıyan bir insan dişinin ağrıdığını bilir; onun dişinin ağrıdığının farkında olamaması söz konusu değildir. Dolayısıyla, onun dişinin ağrısıyla ilgili deneyimi açıktır. Fakat bu deneyim seçik değildir, çünkü insan dişi ağrıdığı zaman, ağrıyan yerini tam olarak gösteremez; ağrının zihinde mi yoksa dişte mi, yoksa her ikisinde birden mi olduğunu kesin olarak bilemez. Öyleyse, diş ağrısı örneğinde olduğu gibi, bir şey çok canlı ve güçlü bir biçimde hissedildiği zaman açıktır, fakat başka her şeyden ayrılacak şekilde tanımlanamadığı, onun yeri gösterilemediği ve başka bir şeyle karıştırılabilmesi söz konusu olduğu zaman, seçik değildir. Bir şeyi başka herhangi bir şeyle karıştırılamayacak şekilde tanımladığımız ya da belirlediğimiz zaman, o açık olduktan başka seçik hâle gelir.[37] Bir düşünceyi, onu seçik hâle getirecek şekilde, yeterince tam, dakik ve kesin bir biçimde tanımladığımız zaman, o aynı zamanda açık olacaktır, zira onu tanımlarken dile getirdiğimiz ayrımları, bu ayrımlar yeterince güçlü bir biçimde algılanmasaydılar eğer, ortaya koyamayacaktık. Bundan dolayı, seçiklik açıklığı içerir. Örneğin, bir daire düşüncesi seçiktir, çünkü daireyi tüm diğer şekillerden ayıracak şekilde tanımlayabiliriz. Öte yandan, daireyi ona ilişkin olarak açık bir düşünceye sahip olduğumuz için tanımlayabiliyoruz.[38]

Tutarlılık Olarak Doğruluk veya Bağdaşımcı Doğruluk Anlayışı: Ölçütlerle uyuşma olarak doğruluk anlayışının bir başka türü de, doğruluğu doğrulanabilirlikle özdeşleştiren bağdaşımcı doğruluk görüşüdür. Söz konusu bağdaşım ya da tutarlılık düşüncesinin farklı versiyonları vardır. Bu versiyonların ilki ve en önemlisi, doğrulamanın bütüncül olduğu, yani bir inancın bütün bir tutarlı ve uyumlu inançlar kümesinin bir parçası olduğu zaman doğrulandığı ek kabulünü içerir.[39]

Bu anlayışa göre doğruluk, inançların, düşüncelerin, bilgilerin kendi aralarında birbirleriyle uyuşmalarından başka bir şey

---

[37] A. Stroll- R. H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1972, s. 37.

[38] H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, İmge Kitabevi, 2. baskı 2003, s. 62.

[39] L. Bonjour, "Coherence Theory of Knowledge and Justification", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

değildir. Örneğin, bir bardak suya batırılmış bir çay kaşığını düşünelim. Burada, görme duyusunun yargısı kaşığın eğri, buna karşın dokunma duyusunun yargısı kaşığın doğru olduğunu söyler. Burada, kaşığın düz mü, yoksa eğri mi olduğu konusunda, neden görme duyusuna değil de, dokunma duyusuna inanırız? Çünkü, görme duyusu tarafından temellendirilen bilgi, geri kalan bilgilerimizle (örneğin, kaşığın görünüşte desteksiz duran üst kısmının suyun dışında kalmasının serbest düşme yasasıyla çelişmesi) uyuşmaz; oysa, dokunma duyusu tarafından desteklenen bilgi, yani kaşığın düz ve sürekli olduğu bilgisi, diğer bilgilerimizle tam olarak uyuşur.

Bu tutarlılık olarak doğruluk anlayışı veya bağdaşımcı hakikat kuramının, 20. yüzyılda Bradley ve Blanshard gibi idealist geleneğe mensup düşünürler tarafından geliştirilmiş olan önemli bir kolu ya da versiyonu vardır.[40] Söz konusu doğruluk görüşünün Dummet ve Putnam gibi düşünürler tarafından geliştirilen diğer versiyonu, her önerme için, ona inanılması mı yoksa inanılmaması mı gerektiğini belirleyecek özgül bir işlem bulunduğu kabulünü ihtiva eder. Bu doğruluk anlayışına göre, bir önermenin doğru olduğunu söylemek, onun uygun işlem ya da süreçler tarafından doğrulanacağını söylemektir. Matematikte bu, doğruluğun kanıtlanabilirlikle özdeşleştirilmesi anlamına gelir ve zaman zaman sezgici doğruluk anlayışı olarak tanımlanır. Bu türden teoriler karanlık metafiziksel kavram ya da düşüncelerden sakınıp, doğrulukla bilinebilirlik arasındaki yakın ilişkiyi açıklamaya yönelirler.[41]

Mutabakatçı Doğruluk Anlayışı: Bağdaşımcı veya tutarlılık olarak doğruluk görüşünün biraz daha gelişmiş, hatta etik içerimler taşıdığı söylenebilecek olan bir diğer versiyonu mutabakatçı doğruluk anlayışıdır. Mutabakatın belli bir konuda ilgili kimselerin fikir birliği içinde olması anlamına geldiği dikkate alınırsa, mutabakatçı doğruluk anlayışının bağdaşımcı doğruluk anlayışından, diğerinin doğruluğu bir inancın kişinin aynı konuda sahip olduğu diğer inançlarla veya inanç sistemleriyle bağdaşmasında aradığı yerde, inanç ya da iddianın başka insan-

---

[40] H. Tepe, *a.g.e.*, s. 132.

[41] A. R. White, "Coherence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 308-309.

ların inançlarıyla bağdaşmasında aramak bakımından farklılık gösterdiği söylenebilir.

En yalın versiyonuyla veya sağduyu düzeyindeki anlamıyla mutabakatçı doğruluk anlayışı, söz gelimi gecenin sessizliğinde, hafif ve uzun süreli bir vızıltı duymam, ve vızıltının gerçekten var olup olmadığını bilmek istemem durumunda, başkalarının yargılarına müracaat etmem gerektiğini bildirir. Çünkü, salt öznel bir yanılsamanın kurbanı olabilmem de pekâlâ mümkündür. Burada yapabileceğim tek şey, benimle birlikte olan diğer insanlara, aynı sesi duyup duymadıklarını sormaktır. Sesi onlar da duymuşsa eğer, "vızıltının var olduğu" yargısına varırım.

Kuramın daha gelişmiş versiyonlarına, Habermas'ın belli bir söylem formunun tahakkümünü önleme amacı güdülerek oluşturulmuş doğruluk anlayışında veya Thomas Kuhn'un bilim anlayışında rastlanabilir. Gerçekten de, alternatif paradigmaların birkaç bakımdan, yani en azından problem ölçütleri, dünya tasarımları, terimlerin anlamları açısından eşölçülemez olduğunu söyleyen Kuhn, bu eşölçülemezliğin egemen kuram ya da paradigmanın nesnel anlamda doğru veya alternatif paradigmadan daha doğru olduğunu söyleme imkânı bırakmadığını savunur. Hâl böyle olduğunda, paradigmanın doğruluğunu, hangi paradigmanın kabul edileceğini belirleyen şey, ilgili bilim dalında çalışan bilim adamlarının mutabakatı olmak durumundadır.

Pragmatist Doğruluk Görüşü: Üçüncü temel doğruluk anlayışı, William James ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olan pragmatist doğruluk görüşüdür. Tıpkı doğrulamacının, doğrulamanın çok temel ve başat bir özelliğini seçerek, onun doğruluğun özü olduğunu düşünmesi gibi, pragmatist de doğruluğun başka bir özelliği, yani doğru inançların eylem için iyi bir temel ya da rehber olmaları özelliği üzerinde yoğunlaşır ve bu özelliğin doğruluğun özünü meydana getirdiğini savunur. Burada, doğru kabul ya da inançların arzu edilir sonuçlara yol açan, eylemleri teşvik eden kabul ya da inançlar oldukları savunulur.

Gerçekten de pragmatizmde, bir bilginin doğruluğu, söz konusu bilginin yararlılığıyla özdeşleştirilir. Pragmatizme göre, sahip olduğumuz inançlar, kanaatler ya da bilgiler, açıktır ki, bütün faaliyetlerimizi etkiler, dahası nihaî olarak onlara yön verir. Bilgimizin eylemlerimiz üzerindeki bu etkisi, eylemi başarılı bir eylem hâline getiriyor, onu amacına eriştiriyorsa, bilgi

doğrudur.[42] Örneğin, karanlık bir odadan içeri girdiğim zaman, odanın ışığını yakmayı amaçlarım; bu amaca uygun olarak, elektrik düğmesinin kapının sağında olduğunu tahmin ediyorum. Benim bu tahmin ya da kanaatim, ışığı yakma arzum ya da amacımla birlikte, elimi kapının sağına götürür ve dolayısıyla, eylemime özel bir yön verir. "Elektrik düğmesinin kapının sağ tarafında olduğu" tahminim ya da bilgim, ışığın yakılması ve odanın aydınlanması sonucunu doğurursa, tahmin ya da bilgim doğrudur. Ama, tahminim tarafından belirlenen doğrultuda gerçekleşen eylemimin başarısız, yani özgül amacımı hayata geçirmemi mümkün kılmayan bir eylem olduğu ortaya çıkarsa, kanaatim yanlıştır.

Demek ki, burada da, bir kez daha tek ve cazip bir açıklayıcı özelliği öne çıkaran bir doğruluk anlayışıyla karşı karşıya geliriz. Ancak doğruluğu başarılı sonuçlara götüren inançlarla özdeşleştiren bu doğruluk görüşüne yöneltilen iki önemli itiraz vardır: Birinci itiraz, yanlış kabullerin rastlantıyla da olsa mükemmel sonuçlara götürebildikleri yerde, doğru inançlara dayanan eylemlerin zaman zaman felaketlere neden olabilmeleri olgusuna işaret eder.[43]

İkinci ve çok daha önemli itiraz ise, pragmatizmin doğruluk sözcüğünün anlamını belirsizleştirdiğini, hatta onu büsbütün ortadan kaldırdığını dile getirir. Aslında bu iddia oldukça güçlü bir itiraz meydana getirir. Çünkü, "yararlı" sözcüğünü en geniş ve oldukça belirsiz bir anlamda kullanan pragmatistler, bir yasanın, felsefî bir kuramın, hatta dinin, kısacası "işe yarayan" her şeyin doğruluğundan söz ederler. Buna göre, verimli teknik uygulamaları olan bir fizik ya da kimya yasası doğrudur. Aynı şekilde beni haklı çıkaran bir siyasal inanç ya da ideoloji de doğru olmak durumundadır. Öte yandan, bir felsefî kuram bir kimseye belli bir "entelektüel rahatlık" temin ediyorsa veya dinin kendisi, kişiye "manevî bir huzur" sağlıyorsa, doğrudur. Doğruluğun bu şekilde her şeye uygulanabilmesi, doğru ile yanlış arasındaki ayrımı bulanıklaştırırken, doğrunun anlam kaybına uğramasına yol açar. Çünkü bu bakış açısına göre, fark-

---

42 J. H. Randall – J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982, ss. 104-105.

43 K. Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 18.

lı insanlar kendilerine yarar sağlayan şeyleri farklı sistemlerde bulabilecekleri için, birçok çelişik doğrunun olması fazlasıyla mümkündür.

(vii) Kuşkuculuk

Epistemolojinin, şimdiye kadar "bilginin neliği" bağlamında gündeme gelen problemleri dışında, "bilip bilemeyeceğimiz" sorusuyla ilintili olarak gündeme gelen başka problemleri de vardır. Başka bir deyişle, bilginin analizinin ardından epistemolojide "Nereye kadar bilebiliriz?" ve "Herhangi bir şeyle ilgili olarak gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir miyiz?" soruları ortaya çıkar. İşte burada gündeme gelen en temel problem, kuşkuculuk problemidir.

Kuşkuculuk bilginin imkânsız olduğunu, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, insan zihninin kesin hiçbir doğruya ulaşamayacağını öne süren görüştür. Bilgi iddialarına meydan okuyan kuşkuculuğun, biri **(a)** genel, diğeri **(b)** lokal ya da kısmî ve yine biri **(c)** bilgiyle, diğeri **(d)** inançla ilgili olan dört ayrı türünden söz etmek gerekir. Bunlardan bilgi septiği bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunur ve bu iddiasını bütün bilgi imkânları için geçerli genel bir iddia olarak ortaya koyabildiği gibi, sadece bazı bilgi alanları için geçerli olan bir iddia olarak da öne sürebilir.

İnanç septiği ise, bizim herhangi bir inanca sahip olma hakkımızın bulunmadığını, hiçbir inancın bir diğerinden daha iyi olmadığını savunur. Aynı inanç septiği iddiasını pekâla din veya ahlâk alanıyla sınırlandırabilir. Aynı şekilde radikal kuşkuculuk olarak da bilinen genel septisizm, bilginin hiçbir yer ya da alanda, hiçbir şekilde mümkün olmadığını öne sürer. Lokal kuşkuculuk ise, söz gelimi metafiziksel bilgi türünden bazı bilgi türlerinin veya başka zihinler türünden belli birtakım şeylerin bilgisinin imkânsız olduğunu öne sürer.

Radikal Kuşkuculuk: Kuşkuculuğun kurucusu milattan önce üçüncü yüzyılda yaşamış Yunanlı düşünür Pyrrhon (360-270)'dur. Onun geliştirdiği, sonradan öğrencileri tarafından genel ve kuramsal bir çerçeveye oturtulan kuşkuculuğa, söz konusu kuşkuculuk bütün alanlardaki bilgi iddialarını kapsadığı ve bizim hiçbir konuda bilgiye erişemeyeceğimizi öne sürdüğü için radikal kuşkuculuk adı verilir. Pyrrhon ve öğrencileri,

kendilerinden önce yaşamış Yunanlı filozofların, metafizikte veya etikte tatmin edici sonuçlara ulaşamadıklarını görünce, bilginin imkânsız olduğunu sonucuna varacak şekilde birtakım septik görüşlere yönelmişlerdi.[44] Buna göre, varlığın kendisinin, neyin gerçekten doğru neyin yanlış olduğunun bilinemeyeceğini öne süren Pyrrhon, varlığın temelinde maddenin mi, yoksa ruhun mu olduğunu bilemeyeceğimizi söylüyordu. Varlık, yaratılmış mıdır yoksa ezelî midir? Pyrrhon'a göre, bunu bilemeyiz. Pyrrhon, bu yüzden insana bilme ve öğrenme çabasından vazgeçmesini, hiçbir konuda hüküm vermemesini – *epokhe*– önerdi. Çünkü, ona göre, böyle bir hüküm vermeme tavrı, insanı, çözemeyeceği problemler karşısında endişelenmekten alıkoyacak, gereksiz korku ve tedirginliklerden kurtaracaktı. İnsan, böylelikle ruh sükûnetine ulaşacaktı.[45]

Pyrrhon'un bu görüşleri, daha sonra öğrencileri ve kuşkuculuk geleneği içinde yer alan filozoflar tarafından birtakım argümanlarla desteklenerek geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Başka bir deyişle, iddialarını desteklemek üzere birtakım argümanlar geliştiren Pyrrhoncular doğruyu yanlıştan ayıracak ölçütleri ele almış ve böyle bir ölçütün bulunmadığı sonucuna varmıştır. Öğrencisi Timon (320-230), Ainesidemos (Milattan önce birinci yüzyıl) ve Sextus Emprikus (150-225) tarafından öne sürülen temel argümanlar, şunlardır: **(i)** İnsanlarda bazı yapısal farklılıklar vardır. **(ii)** Duyu-organları, insandan insana farklılık gösterir. **(iii)** özneyi etkileyen koşullar da farklıdır. **(iv)** Nesnenin, yeri, uzaklığı, duyuma olumsuz bir biçimde etki eder. **(v)** Yasaların, gelenek ve göreneklerin insanların üzerinde farklı etkileri olur.[46]

İşte, bu nedenlerden dolayı, aynı şeyler farklı insanlara, farklı şekillerde görünür. Aynı bal bir kimseye tatlı, bir başkasına ekşi gelebilir. Hatta, aynı suyu bir elim sıcak, diğer elim soğuk olarak algılayabilir. Ben, suyun gerçekte sıcak mı yoksa soğuk mu olduğunu bilemem. Bundan dolayı insan, görünüşlerin ötesindeki gerçekliğin kendisine ulaşamaz. Kuşkuculara

---

[44] Bkz., R. Popkin, "History of Skepticism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert). vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 49.

[45] A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006, ss. 479-80

[46] A. Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", *Felsefe Dünyası*, 20 (1996), ss. 59-72.

göre; insan, duyulara dayalı bilginin yanıltıcılığı nedeniyle, varlık hakkında doğru bilgiye ulaşamaz.

Ilımlı Kuşkuculuk: Kuşkuculuğun daha az radikal versiyonu, tarihin çok garip bir rastlantısı olarak Platon'un Akademi'sinde, düşünce tarihinin herhâlde bu en dogmatik düşünürünün izleyicileri tarafından savunulmuştur. Akademi kuşkuculuğu olarak bilinen bu kuşkuculuk özellikle ünlü düşünür Carnaedes (214-129) tarafından savunulmuştur. Onun veya Akademi kuşkuculuğunun Pyrrhon ve Timon gibi diğer Yunan kuşkucularından en önemli farkı, kuşkuculuğunun sonunda *epokhe*yi salık vermemiş olmasıdır. Başka bir deyişle, *epokhe*nin çıkmaz bir yol olduğunu düşünen Carneades, doğrudan deneyimlerimiz dışında hiçbir iddianın kesin olmadığını ileri sürüp, aynen Pyrrhon gibi bilgide kesinlik iddiasından vazgeçse de, doğru olma olasılığı daha yüksek olana sarılmamız gerektiğini ifade etmişti.[47]

Gerçekten de, Carneades izlenimlerin veya duyu-deneyiminin kesinlikle güvenilir olan bir izlenimi, hiçbir şekilde güvenilir olmayan diğer izlenimlerden ayıracak özelliklere sahip olmadığını; hiçbir izlenimin algılayan özneye, nesnesini olduğu gibi yansıttığının teminatını veremeyeceğini savunuyordu. O, bu çerçeve içinde, ilk bakışta doğru olan, fakat daha sonra yanlış olduğu kanıtlanan izlenimleri örnek olarak vermek, düşlerden ve yanılsamalardan söz etmek, ikizleri ya da yumurtaları birbirlerinden ayırmakla ilgili güçlükleri ortaya koymak suretiyle doğru, kesin bilgiye ulaşmanın, insan için imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, Carneades *epokhe*yle yetinmemiş, insana pratik hayatta yol gösterecek bir olasılık kuramı geliştirmiştir.

Onun söz konusu olasılık kuramı uyarınca, izlenimlerin kesin olarak doğru olduklarını, nesnelerini olduğu gibi yansıttıklarını veya kesin olarak yanlış olduklarını, nesnelerini çarpıttıklarını söylemeyiz. Bunun yerine, onların muhtemel olduklarını, doğru ya da yanlış olma olasılıklarının bulunduğunu kabul edebiliriz. Bu kabuiün temelinde ise, izlenimlerin ya algılayan öznenin dışındaki nesne ile ya da öznenin kendisiyle ilişki içinde değerlendirilebileceği düşüncesi bulunmaktadır. Nesnel ilişkiden vazgeçildiğine göre, izlenimler, öznel ilişki açısından, algı-

---

[47] R. Popkin, *a. g. e.*, s. 47.

layan öznenin bakışıyla değerlendirilebilirler. Özne, buna göre, izlenimin açık ve seçikliğine, ona karşıt bir durumun olmamasına bakarak, bazı izlenimlerin doğru olma olasılığının daha yüksek olduğuna karar verir ve doğru olmaları muhtemel olan bu izlenimlere yönelir.[48] İşte Platon tarafından kurulmuş meşhur Akademi'de esas itibarıyla Carneades tarafından bu şekilde temsil edilen kuşkuculuk türüne *ılımlı kuşkuculuk* adını vermekteyiz.

Yöntemsel Kuşkuculuk: Kuşkuculuğun üçüncü ve epistemolojide veya felsefe tarihinde çok ses getirmiş bir türü, Descartes tarafından geliştirilmiş ya da temsil edilmiş olan yöntemsel kuşkuculuktur. Descartes'ın söz konusu kuşkuculuğunu anlayabilmek için, öncelikle onunla başlayan temsil epistemolojisini ya da en azından onun yaşadığı dönemin özelliklerini bilmek gerekir.

Geç Rönesans dönemiyle on yedinci yüzyılın başlarında, yepyeni düşünceler havada uçuşup, dinî kesinlik ya da dogmalar ağır bir saldırı altında tutulurken, bu süreçte Pyrrhoncularla Akademililer tarafından geliştirilmiş olan septik görüş ve argümanlar yoğun bir biçimde kullanılmaya başlanmıştı. Bir insanın aynı zamanda hem astronom hem de astrolog veya hem kimyacı hem de simyacı olabildiği; dolayısıyla bilgiyi saçmadan, gerçek bilgiye götüren araçları veya araştırma yöntemlerini cehaleti derinleştirmekten başka bir işe yaramayan araçlardan ayırmanın mümkün olmadığı bir çağda, Descartes da bu argümanları kullandı. Ama onun maksadı, bilginin kesinlikle imkânsız olduğunu göstermek değil, fakat bilimin temeli veya bilime zorunlu bir hazırlık olarak kesinliği temin etmek; epistemolojiyi matematik ve fiziğe bir giriş olarak tesis etmekti.

Demek ki, kesin bilginin mümkün olduğunu savunan; bu amaca ulaşmak için septik argümanları veya kuşkuyu bir araç olarak kullanan Descartes, modern felsefeyi üzerine kuracağı sağlam temeli bulmak için, her şeyden kuşku duymuştur. O, bu amaçla önce duyuların sağladığı kuşkulu ve aldatıcı bilgilerden, öğretmenlerinden öğrendiği bilgilerden, matematiğin doğrularından ve hatta Tanrı'nın varoluşundan bile şüphe etti. Kuşkuyu, bu şekilde bir yöntem olarak kullanırken, aradığı mutlak

---

48 Bkz., M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Oxford, University of California Press, 1983, s. 45.

doğruyu en sonunda bulan Descartes'a göre, her şeyden şüphe eden insan, tek bir şeyden kuşku duyamaz: *Kuşkulandığı sırada, kuşku duymakta olduğundan.* Çünkü kuşku duymak bir edim, entelektüel bir faaliyettir; faaliyetler ya da edimler, dünyada kendi başlarına var olamazlar. Onlar ancak, bilinçli bir insanın faaliyeti ya da edimi olarak var olabilirler. Öte yandan kuşku duymak, temelde düşünmenin bir türüdür. Buradan Descartes, kendi sisteminin ve bu arada, modern felsefenin ilk temel doğrusunu çıkartır: "Düşünüyorum, o hâlde varım."[49]

***Deneyim-dışı Bilgiye İlişkin Kuşkuculuk*:** Bir başka önemli kuşkuculuk türü, lokal ya da kısmî kuşkuculuğun bir versiyonu olarak deneyim-dışı bilgiye ilişkin kuşkuculuktur. Bu kuşkuculuk türü bilimsel bilginin kesinlikle mümkün olduğuna inanan, pozitivist bir bilgi ya da bilim telakkisine sahip olan filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Örneğin, Hume meşhur "Hume Çatalı"nda, sahip olabileceğimiz bütün bilgi ya da doğruları "olgu ilişkileriyle ilgili doğrular" ve "ide ilişkileriyle ilgili doğrular" diye ikiye ayırır ve bunların dışında kalan başka bir konuda bilgimiz olamayacağından hareketle, metafiziğin çöpe atılması gerektiğini öne sürer.[50]

Mantıkçı pozitivizmin "doğrulanabilirlik ilkesi"ne kadar uzanan bu çizginin ortaya koyduğu deneyim-dışı bilgiye ilişkin kuşkuculuğun en önemli isimlerinden biri, hiç kuşku yok ki Auguste Comte'tur. Akıldan bilimsel aklı anlayan, rasyonalite telakkisi büyük ölçüde bilimle sınırlı olan Comte, bilgiyle doğallıkla deneysel, bilimsel bilgiyi anlatmak ister. Ona göre, insanlar önce dünyaya ilişkin olarak teolojik açıklamaları kabul etmişlerdi; gün gelmiş, teolojik açıklamanın tanrılarının yerine soyut güçler geçirilmiş ve ortaya birtakım metafiziksel açıklamalar çıkmıştı. En sonunda, çağdaş, pozitif ve bilimsel açıklama, şeylerin nihaî nedenlerini aramaktan vazgeçerek; gözlem ve deney yoluyla olayların nasıl cereyan ettiğini betimlemekle yetinme durumuna gelmiştir. İnsanın ve bir bütün olarak insanlığın olgunluk dönemini temsil eden bu düzeyde, sadece gözlemlenebilir olayları nesnel bir tarzda birbirlerine bağlamak, onların

---

[49] Bkz., R. Descartes, *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), MEB Yay., İstanbul, 2. baskı, 1962, ss. 128-29.

[50] D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976, ss. 20-23.

gerçekten tâbi oldukları ilişkileri ortaya çıkarmak söz konusu olur.

Deneyim-dışı bilgiye ilişkin kuşkuculuğun, en az pozitivistler kadar önemli bir diğer ismi Kant'tır. O, genel bilgi kuramının bir parçası olarak bilginin kendi içinde hem ampirik hem de rasyonel bir öğe ihtiva ettiğini, bu yüzden sadece deneyimlenebilen şeylerin bilinebileceğini savunur. Başka bir deyişle, insanın zihinsel yapısına uygun düşen veya anlama yetisinin kavramsal yapısını kendilerine aktardığı, yani bir anlamda kurduğu şeyler olarak fenomenlerin bilgisinden söz eden Kant, global alanda, yani kendinde şey alanında bilginin imkânsız olduğunu öne sürer. Bu kendinde şeyler alanı veya global alanlar, üç ana konu bütününden meydana gelmektedir: **(a)** Genel olarak varlığın ve evrenin yapısı (*rasyonel kozmoloji*),[51] **(b)** Tanrı'nın varlığı ve dünya ile olan ilişkisi (*rasyonel teoloji*)[52] ve nihayet, **(c)** ruhun yapısıyla akıbeti (*rasyonel psikoloji*).[53] İşte bu alanlarda bilgiden, yani Kant'ın terimleriyle söylenirse, sentetik *a priori* önermelerden söz etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte Kant, rasyonaliteyi sadece bilimle sınırlamaz. Metafiziksel alanda bilgiden söz edemesek bile, metafiziksel soruların anlamlı sorular olduğunu kabul eden Kant'a göre, bu üç konunun ortak paydasını oluşturan iki temel nokta vardır: Bu konular, her şeyden önce, insanın ilgisiz kalamayacağı konulardır. Gerçekten de, hayatını anlamlandırmak isteyen, nereden gelip nereye gitmekte olduğunu merak eden hiçbir insan, bu konulara kayıtsız kalamaz. Çünkü varlığın nasıl bir yapı sergilediği, onun yalnızca madde mi olduğu, yoksa ruhsal bir boyutu da mı bulunduğu sorusu, insanın hayatını doğrudan etkiler. "Ruh" adını verdiğimiz gerçeklik sadece insan beynine mi eşittir? Yoksa insanda, beyne ek olarak, "ruh" adı verilen, ayrı bir güç ya da öğe mi vardır? Son nefesimizi verdikten sonra, hayatımız tamamen son bulur mu? Bunlar, Kant'ın da belirttiği gibi, insanın sormadan yapamayacağı sorulardır. Gelgelelim, bu konularda, deneyimsel öğe olmadığı için, bilgiden söz edilemez.

---

[51] I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (trans. by N. K. Smith), London, 2nd edit., 1933, ss. 409-25.

[52] I. Kant, *a. g. e.*, ss. 500-507.

[53] I. Kant, *a. g. e.*, ss. 368-71.

(viii) Kuşkucu Argümanlar

Kuşkuculuğun antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan tarihini, önemli bir kısmı septikler tarafından geliştirilmiş çok sayıda argüman süsler; bu argümanlar stokunun bir kısmını hazır bulan ya da Sofistlerden devralan antik kuşkucuların kendilerinin de yeni argümanlar geliştirdikleri söylenebilir. Bu argümanlar elbette, insan zihninin kesin bilgiye ulaşamayacağını göstermeyi amaçlayan argümanlardır; modern septikler ise büyük ölçüde eskiden geliştirilmiş olan kuşkucu argümanlardan beslenmişlerdir.

Görüşlerin Çelişmesiyle İlgili Argüman: Kuşkucu argümanların hiç kuşku yok ki en eskisi ve en yalını, "görüşlerin çelişmesiyle ilgili argüman"dır. Söz konusu argüman aslında doğrudan doğruya Pironizm tarafından geliştirilmiş bir argüman değildi. Tarihsel olarak milattan önce beşinci, hatta altıncı yüzyıla kadar geri giden, antik felsefenin ilk döneminin gelişim seyri içinde âdeta kendiliğinden ortaya çıkan argüman Sofistleri besleyip, onların görecilik ya da rölativizmlerine katkı yapmıştı; argümanın antik Yunan felsefesinin, doğa üzerine bir varlık felsefesinden etik ve politik bir yönelimle biçimlenmiş insan felsefesine geçişinde önemli bir rol oynadığı kabul edilir.

Gerçekten de Sokrates öncesi felsefede, görüşü bir diğerinin görüşüyle belli bir karşıtlık ilişkisi içinde olmayan, hatta çelişmeyen filozof yok gibiydi. Nitekim, Miletliler varlığın temeline maddeyi yerleştirirken, Pythagorasçılar varlığın esas itibarıyla sayı ya da form olduğunu öne sürdüler. Thales'in varlığın "su" gibi tek bir ana maddeden doğduğunu söylediği yerde, Empedokles varlığın "dört ana madde"den oluştuğunu iddia etmekteydi. Herakleitos gerçeklikte sürekli bir değişmenin hüküm sürdüğünü söylerken, Zenon ve Parmenides gibi Elea Okulu filozofları değişmenin varlığını inkâr etmişlerdi. Antik Yunan'da Sofistler başta olmak üzere, septikler, "aynı konuda öne sürülen bu çelişik görüşlerden" tek, değişmez ve evrensel bir hakikate ulaşılamayacağı sonucunu çıkarsadılar.

Gerek Sofistler ve gerekse Pironistler, Yunan dünyasının en gezgin filozoflarıydı. Sofistlerin hepsi kent kent dolaşan profesyonel felsefe hocalarıydı. Çok çeşitli insanların birbirine karşı

görüşler savunduğunu, farklı değerleri benimsediğini görmelerinin bir sonucu olarak hiçbir şeye inanmaz olmuşlardı. Aynı şekilde Pyrrhon da birçok askerî seferinde Büyük İskender'e eşlik etmişti. Sadece antik septikler değil, fakat modern çağın ünlü kuşkucuları da farklı dünyalarla tanışmış gezgin düşünürlerdi. Montaigne Almanya ve İtalya'yı ziyaret etmiş, özellikle "kütüphane"sinde çok sayıda, farklı sistem arasında yolculuk yapmıştı. Bir başka ünlü Fransız septiği de Blaise Pascal'dı; o, Montaigne'in şüpheci tema ve argümanlarını, "Pireneler'in bu tarafında doğru olan, öbür tarafında yanlıştır" diyerek yeniden ele almıştı.[54]

Görelilikle İlgili Argüman: Antik Yunan'da "her sorunun birbirine karşıt iki yanı olduğunu" öne süren[55] Sofist Protagoras, ünlü ölçü-insan kuramında "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" söylemekteydi.[56] Varolan şeylerle ilgili her iddianın, bu iddiayı öne sürene göreli olduğunu dile getiren bu sözü ünlü bir diyalogunda[57] ele alıp yorumlayan Platon'un verdiği örneğe göre, aynı rüzgâr bir kimseye soğuk bir başkasına sıcak göründüğü zaman, buradan çıkan sonuç aynı rüzgârın kendisine soğuk görünen kişi için soğuk, sıcak görünen kişi içinse sıcak olduğudur. Bütün algıların doğru olmak durumunda olduğunu bildiren bu epistemolojik görüşten, çatışma durumlarında, rüzgârın veya herhangi bir şeyin niteliğiyle ilgili olarak, bir kimsenin hakikati ifade ederken, farklı görüşte olan diğerinin yanıldığını bildiren bildik ya da alışılmış görüşün yanlış olduğu sonucu çıkar.

Protagoras'ın bu epistemolojik görüşünden, bunun dışında başka sonuçlar da çıkar. Buna göre, şeyler insanlara her zaman içinde bulundukları koşullar ve durumlar tarafından belirlenen tarzda görünüyorlarsa eğer, bu, bilginin insanî bir perspektife bağlı olduğu, belli bir zamanda bilginin temellendiği perspektif tarafından koşullandığı anlamına gelir. Bu tür bir epistemolojik

---

54 A. Verges - D. Huisman, *a. g. e.*, s. 53.

55 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), IX. 15, İstanbul, YPK Yayınları, 2003.

56 Bkz., L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm* (çev. A. Cevizci), Sentez Yayınları, Bursa, 3. baskı, 2007, s. 15.

57 Platon, *Theaetetos* 151d-186c; bkz., F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı, Metne Eşlik Eden bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetos ve Sofist adlı Diyalogları* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989, ss. 53-190.

perspektivizm aynı zamanda epistemolojik bir plüralizm ya da çoğulculuk anlamına gelir: Şeyleri algılamanın, eşyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Söz konusu epistemolojik perspektivizm aynı zamanda mutlak bir rölativizmi temsil eder: Şeylere ilişkin bilgimiz, eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz koşullar tarafından belirlenir; bilgi, insanların konumlarına, içinde bulundukları durumlara bağlı olarak değişkenlik gösterir.[58] Görelilikle ilgili bu argümandan kuşkuculuğa geçiş ve dolayısıyla, şunu söylemek kolaydır: Nesnel doğrular yoktur, fakat sadece birbirlerinden tümüyle farklı öznel görüşler vardır.

Hata İhtimaliyle İlgili Argüman: "Görüşlerin çelişikliğiyle ilgili argüman" ve "görelilikle ilgili argüman" kadar eski olduktan başka, en az onlar kadar etkili bir argüman da, "hata ihtimaline gönderme yapan argüman"dır. Zira, septiklerin üzerinde ısrarla durdukları hata ihtimali, bilgi açısından gerçekten de önemli ve ciddî bir tehdit meydana getirir. Nitekim, bilen öznenin hataya düşmesi veya bilgiye temel teşkil eden inancının yanlış olması durumunda, bilgi aslâ mümkün olmaz. Hata veya yanılma olasılığının söz konusu olabileceği üç nokta ya da yer vardır: (i) Bilişsel araçlarımızın yanılabilirliği, özellikle de duyumlarımızın bizi yanıltabilmesi; (ii) bilginin nesnesinin doğası ve (iii) hipotezle delil veya inançla kanıt arasındaki mantıksal ilişki.[59]

Duyumların bizi yanıltabileceği düşüncesi epistemoloji tarihinde üzerinde en çok durulan konuların başında gelir. Bunu en azından Parmenides ve Herakleitos'tan beri biliyoruz. Bununla birlikte, onu İlkçağ'da esas öne çıkartanlar antik kuşkuculuğun kuramsal çerçevesini oluşturan Aenesidemos ve Sextus Emprikus olmuştur.[60] Birinci *Meditasyon*'unda Sextus Empirikus'un "duyumlarımızın çoğunluk güvenilir olmadığı" yönündeki düşüncesini ele alan Descartes, bizi bir kere bile yanıltan duyu mekanizmalarına güvenmemeyi sadece yönteminin değil, fakat sağduyunun da bir gereği olarak görür.[61]

---

[58] G. Skirbekk – N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş - Ş. Mutlu), İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, s. 56.

[59] Bkz., F. M. Öztürk, "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 597.

[60] R. H. Popkin, "Skepticism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 451.

[61] Descartes, *Metafizik Düşünceler, Birinci Meditasyon*, s. 123.

Nitekim o, uzaktaki bir nesnenin kendisine uzaktan bakıldığı zaman başka, yanına yaklaşıldığında başka göründüğünü söyler. Aynı nesne geceleyin hafif bir ışık altında başka, gündüz güneş ışınları altında başka görünür; yine suyun içindeki bir nesne, suda başka, suyun dışında başka görünür. Bir yiyecek ya da içecek hasta olduğumuz, üşüdüğümüz ya da ateşimiz olduğu zaman, sağlıklı olduğumuz zamana göre başka bir tat verir. Descartes işte buradan, yani duyuların bizi zaman zaman yanılttıkları olgusundan yola çıkmak suretiyle, bizim duyulara dayanarak bildiğimizi sandığımız bir şey konusunda, hiçbir zaman tam anlamıyla emin olamayacağımız sonucunu çıkartır. Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorlarsa eğer, onların bizi sürekli olarak yanıltma olasılıkları her zaman vardır. Duyular aracılığıyla kazanılmış bilginin bir bölümü yanlış ve güvenilmez bir bilgi ise, hepsinin birden yanlış olmadığı konusunda bir garantimiz olabilir mi?[62]

Hata ihtimalinin bilginin nesnelerinin doğasından kaynaklanması durumunda veya bilginin konusunu oluşturan *şeylerin* doğası ile yanılma ihtimali arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, başvurulması gereken ilk filozof yine Platon olmak durumundadır. Görünüşler dünyasındaki her şeyin sürekli bir değişmeye maruz kaldığını, onların varlığa geliş ve yok oluş, büyüme ve çürümeye tâbi olduktan başka, yer değiştirdiklerini, niteliksel ve niceliksel değişmeye uğradıklarını[63] öne süren Platon, bu durumun görünüşlere yüklenebilecek tüm niteliklerin, yükleme faaliyeti sırasında, algısal yargı ya da önermenin zamansal bir niceleyici ya da belirlemeyle tamamlanmasını gerektirme gibi bir sonuca yol açtığını söyler.[64]

Başka bir deyişle, İdeaların ya da kavramların kendilerine uygulandığı görünüşler veya duyu yoluyla algılanan bireysel şeyler niteliklerine koşullu ve sınırlı bir biçimde sahip olur.[65] Buna göre, aynı şey farklı zamanlarda farklı özellikler sergilerken; belirli koşullar altında büyük, başkaca durumlarda küçük görünür. O, birine göre büyük, bir başkasına göre ise küçük; belli bir zamanda mat ve karanlık, buna karşın başka bir za-

---

62 A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Metis Yayınları, 1984, ss. 32-33.

63 Platon, *Timaios* 27d-28a; F. M. Cornford, *a. g. e.*, ss. 179-89.

64 Platon, *Devlet* 479c-d.

65 A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2007, s. 294.

manda parlak ve aydınlık olur. Görünüşlerden oluşan ve bizim duyularımızla algıladığımız duyusal dünyada mutlak hiçbir yön bulunmadığını, ondaki her şeyin değişken ve göreli, dolayısıyla da çelişik olduğunu öne süren Platon, bu yüzden görünüşlerin veya fizikî nesnelerin bilinemeyeceği sonucuna varır. Değişenin bilgisinin olamayacağını, zira değişen nesnelerin gerçek niteliklerini tespit etmenin güç veya imkânsız olduğunu öne süren Platon, bilginin ezelî-ebedî ve değişmez tümellerin varoluşunu gerektirdiği sonucuna varır. Ona göre, sadece *İdealar* türünden değişmeyen ve süreklilik arzeden soyut kendilik ya da varlıklar bilinebilir.

. Hata ihtimali üzerinden geliştirilen şüpheci argümanların üçüncü dayanak noktası, sahip olunan inançlar ile mevcut kanıtlar veya geliştirilen hipotezler ile deliller arasında ortaya çıkan mantıksal boşluktur. Örneğin Hume'un da söylediği gibi, "Güneş yarın da doğacak" hipotezinin doğruluğunu garanti edecek hiçbir delile sahip değiliz. Ya da Russell'ın dile getirdiği gibi, sahip olduğumuz hiçbir delil, "Dünya'nın sadece beş dakika önce yaratıldığı" hipotezini geçersiz kılıp, elimine edemez.[66]

Rakip Hipotezler Argümanı: Kuşkuculuğun bilginin imkânsızlığı sonucuna ulaşırken kullandığı argümanlardan bir diğeri de, iki farklı versiyonuyla bildiğimiz "rakip hipotezler" argümanıdır. En azından sağduyu veya gündelik yaşam düzeyinde, bize eylemde bulunma imkânı veren temel hipotezimizin, "hemen her şeyin bize göründüğü gibi olduğu" dikkate alınırsa, rakip hipotezin her şeyin bize görünenden oldukça farklı olduğu düşüncesi üzerine kurulu olduğu kolaylıkla anlaşılır. Bu yüzden "rakip hipotezler argümanı", dünyanın bize göründüğü gibi görünmesini temin eden araçlar üzerine yoğunlaşır. Bu araçlar da, epistemolojide kullanıldığı şekliyle, "rüya" ve "bilgisayar"dır. Bu açıdan bakıldığında, "rüya hipotezi" ve "bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyin hipotezi" çağdaş epistemolojide üzerinde durulan rakip hipotezlerin en önde gelenleridir. Genel olarak bu tür hipotezlere göre, şu anda gerçek dünyada olmayıp rüya görüyor olabiliriz veya özneler bir bilgisayara bağlı, deneyimleri bir bilgisayar tarafından yönlendirilen beyinler olabilir.

---

[66] Bkz., F. M. Öztürk, *a. g. e.*, s. 597.

"Rüya hipotezi"nin düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi, hiç kuşku yok ki Descartes'tır. Gerçekten de duyuların güvenilirliğine ve dolayısıyla, dünyanın göründüğü gibi olduğuna beslediğimiz inancı sarsmak amacı güden ve bu amacın bir parçası olarak da "rüya argümanı"nı kullanan Descartes[67] duyu-deneyimlerinin gerçekte hayalî olabileceklerini söyler. Çünkü ona göre, duyu-deneyimi yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzer.[68] Uyurken gördüğümüz düşlerde, tıpkı uyanıkken olduğu gibi, belli şeyleri görür, bazı yiyeceklerin tadına bakar, birtakım sesleri işitir ve yaşadığımız bu deneyimlerden kesinlikle emin oluruz. Gerçekten de, uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku hâlinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku hâlinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bütün bir yaşantımızın sürekli bir düş olabileceğini ima eden Descartes, söz konusu "rüya argümanı"yla, insanlara gerçekten varolan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen naif inanç ya da güveni tamamen ortadan kaldırır.

Bu argümanın çağdaş epistemolojide çok sıklıkla kullanılan daha gelişmiş versiyonu, düş görüyor olma hâlimizin yerine, beynimizin bir kap içerisinde bilgisayara bağlı olması ihtimalini geçiren "bilgisayara bağlı beyin hipotezi"dir. Tıpkı "rüya argümanı"nda ve uyanıklıkla düş hâllerinde olduğu gibi, bu argümanda da iki farklı durumdan her birinde, yani hem gerçek durumda, hem de bilgisayara bağlıyken, her şey bize aynı ya da benzer olarak görüneceğine ve dolayısıyla, tam tamına aynı deneyimlere sahip olacağımıza göre, bunun böyle olmadığını bilebilmemizin hiçbir bir yolu olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Dolayısıyla, bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızdan aslâ emin olamayacağımız için, sonuç epistemik açıdan gerçek bir

---

67 R. Casati, "Dreaming", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

68 A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007, s. 194.

felâketi ifade eder: Dış dünya dâhil hiçbir şeyin bilgisi mümkün değildir.

Döngüsellikle ilgili Argüman: Septiklerin bilgiyle ilgili bilumum kuşkucu sonuçları desteklemek için, antik Yunan kuşkuculuğundan beri sıklıkla kullandıkları bir başka argüman, "döngüsellikle ilgili argüman"dır. Bu argüman, birkaç argümanı veya en azından ölçüt problemiyle kısır döngü problemini bir araya getirdiği için oldukça kompleks ve önemli bir argüman olarak karşımıza çıkar. Argümanı hazırlayan başka bir argüman ise, "sonsuzca geriye gidişle ilgili argüman"dır.

Bu da, "sonsuzca geriye gidişin" insanı bir şeyi kesin olarak bilmekten alıkoyduğuna işaret ettiği ve dolayısıyla, bir şeyleri kanıtlamadan doğru kabul etmenin gerekliliğine işaret edip, "döngüsellik argümanı"nı hazırladığı için önemli bir argümandır. Argüman, doğrunun "kölelerin vücuduna vurulan ve onları sahiplerinden kaçtıkları zaman tanımaya yarayan damgaya benzer" bir işareti olmadığı için, delil ya da ispat olmadan doğru kabul edilemeyeceğine işaret eder. İşte bundan dolayı, sahip olunan bir inanç veya bilgiyle, öne sürülen bir iddiayla ilgili bir delil ya da ispat önerildiği zaman, şüpheci doğallıkla "bu ispatı da ispatla!" der. Hâl böyle olduğunda, iddiayı temellendirmek veya kanıtlamak için getirilen ispatın kendisi başka bir ispata, bu sonuncusu da bir başka ispata ihtiyaç duyar ve bu durum bu şekilde geriye doğru sonsuzca devam edip gider.[69] Demek ki, en ufak bir şeyi bilmek için, sonsuza kadar geri gitmek, yani mevcut bilgi ya da veriyi sonsuz sayıda başka verilerle ilişkilendirmek gerekir. Zira her şey başka şeylerle ilişki içinde olup, en ufak bir şeyi bilmek, onun tüm evrenle olan ilişkisini bilmeyi gerektirir. Kuşkucuya göre, bunu veya hiçbir şeyin bütününü bilemeyeceğimiz, her durumda sonsuzca geriye gidişe mahkûm olduğumuz için, hiçbir şeyi bilemeyiz.

Sonsuzca geriye gidişin yol açtığı güçlükten sakınmanın tek yolu, tek tek her şeyin ispatlanmasının imkânsız olması nedeniyle, bir şeyleri ispatlamadan doğru kabul etmekten geçer. Bu da başkaca bir kuşkucu argüman olarak, "kısır döngüye düşmek" anlamına gelir. Buradaki mantık, kısır döngülerden sakınarak akıl yürütmenin mümkün olmadığına işaret eder. Sözgelimi, *a*'nın doğru olduğunu, ancak *b*'nin doğru olduğunu var-

---

[69] A. Verges - D. Huisman, *a.g.e.*, s. 53.

saymak suretiyle kanıtlayabilirim; *b*'nin doğruluğunu ise, *a*'nın doğru olduğunu farz ederek kanıtlamam mümkün olabilir. Hiçbiri bana mutlak kesin olarak veya *a priori* bir biçimde verilmiş olmayan önermeleri birbirleri aracılığıyla ispatlamak ise, kısır döngüye düşmek anlamına gelir. En muhteşem, en gelişmiş kısır döngü ise şudur: "Aklımın değerini ispatlamak için, akıl yürütmem, yani değeri şüpheli olan şeyi, eşdeyişle aklımı kullanmam gerekir."

Antik Yunan kuşkuculuğunun en önemli isimlerinin başında gelen Sextus Emprikus, işte bu döngüsellik argümanını doğrudan doğruya bilginin kendisine, bilginin ölçütü ve kapsamı problemine uygular; ve bu problemi çözme yönündeki her teşebbüsün kısır döngü veya sonsuz sayıda nedenler zincirinde tekrar başa geri dönme engeline takıldığını öne sürer. Empirikus şöyle demektedir: (1) Bilginin ölçütünü önceden bilebildiğimiz takdirde, bilginin örnek durumlarını ve dolayısıyla, sınırlarını ve kapsamını belirlemek mümkün olur; (2) bilginin ölçütünü ise, ancak bilginin örnek durumlarını önceden tespit edebildiğimiz takdirde tayin edebiliriz. (1) ve (2)'nin birlikte doğru olması durumunda, kısır döngü hatasına yakalanmak kaçınılmaz olacağı için, Empirikus, bilginin ölçütünü de sınırlarını da bilemeyeceğimiz sonucuna varır. Problemi çözebilmek için döngüsellik engelinin söz konusu olmadığı bir yol bulunması gerekir. Oysa, septiğe göre, (1) ve (2) birlikte doğru olduğu için, aranan engelsiz yolu bulmak imkânsızdır. Bu yüzden, bilgiye sahip olmamızdan söz edilemez.

Döngüsellik argümanının, düşünce tarihindeki en özel örneklerinden biri, Hume'un ortaya koyduğu tümevarım problemi olmak durumundadır. Sadece bilimsel keşif ya da işleyişin değil, fakat gündelik hayatımızın da büyük ölçüde kendisine dayandığı tümevarım mantığının, Hume, temellendirilemeyeceğini, tümevarımın meşru ve güvenli bir bilme yolu olduğunu gösterme yönündeki her çabanın başarısızlıkla sonuçlanacağını gözler önüne serer. Tümevarımı temellendirmenin, "Hume Çatalı"nın da göstermiş olduğu üzere, iki yolu olabilir: Mantık ve Deneyim. Başka bir deyişle, tümevarımsal akılyürütme veya endüksiyon mantığı, "Hume Çatalı"nın da öngördüğü üzere, ya tümdengelim mantığına ya da tümevarım mantığının kendisine gidilerek temellendirilebilir. Gelgelelim, tümevarımı tümdengelimsel akıl yürütme yöntemini kullanarak temellendiremeyiz,

çünkü tümevarım mantığının dayandığı "Her olayın bir nedeni vardır" veya "Benzer nedenler benzer sonuçlar doğurur" önermelerinin yanlış olduğunu öngörmek bizi çelişkiye götürmez. Öte yandan tümevarımı, tümevarım mantığının bizzat kendisine veya deneyime başvurarak da temellendiremeyiz veya kanıtlayamayız; çünkü böyle bir teşebbüs, temellendirilmeye çalışılan şeyi temellenmiş kabul ederek kullandığı için, tamamıyla döngüsel olur. Buradan çıkan sonuç açıktır: Tümevarım yoluyla herhangi bir şeyi bildiğimiz söylenemez.[70]

(ix) Kuşkuculukla Baş Etme Problemi

Argümanları bu şekilde ortaya konabilen, farklı türleri yukarıda ifade ettiğimiz şekilde sınıflanabilen kuşkuculukla, fakat esas olarak radikal kuşkuculukla baş edebilmek, epistemolojinin kesinlikle en önemli problemidir. Bundan dolayıdır ki, epistemolojik düşüncenin hemen bütün önemli şahsiyetleri kuşkuculuğa karşı verilen savaşın şu ya da bu cephesinde yer almayı kendilerine görev telakki etmiştir.

Transendental Argümanlar: İşte bu düşünürler tarafından, kuşkuculuğa karşı geliştirilen strateji veya daha somut olarak da argümanların başında, Kant'ın meşhur transendental argümanları gelir. Gerçekten de, kuşkuculuğun şöyle ya da böyle çürütülememiş olmasını, felsefedeki en büyük skandallardan biri olarak değerlendiren Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı ünlü eserini, başkaca şeyler yanında, esas olarak kuşkuculuğa bir çözüm ya da çare olması için kaleme aldığı söylenir.[71] Kant'ın ana tezi, insanların zihinlerinin, duyumsal ham madde veya girdilere yorumlayıcı kavramlardan oluşan kendi yapılarını yükleyecek, genel entelektüel çerçevelerini empoze edecek şekilde kurulmuş olduğu tezidir.[72] O, zihnin doğuştan getirdiği veya zihinde yapısal olarak bulunan bu kavramların duyumsal

---

[70] D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, ss. 51-61.

[71] Bkz., E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), 2. baskı, İstanbul, 1997; A. C. Grayling, "Epistemology", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin - E. B. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1998, ss. 38-63.

[72] R. Harrison, "Transcendental Arguments", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

verilere uygulanmasının söz konusu ham maddenin pasif bir biçimde alınması işlemini gerçek anlamda deneyime, özneyi de duyumsal verilerin pasif alıcısından fiilen deneyimleyen özneye dönüştürdüğünü savunur. Kant'a göre, entelektüel yeti ya da melekelerimiz, ham duyusal verilerin daha kavramlarımızın yorumlayıcı faaliyetine tâbi tutuldukları andan itibaren, kendilerine insanın duyumsama kapasiteleri tarafından aktarılan mekânsal ve zamansal bir forma sahip olmalarını sağlayacak bir yapı sergilerler. Bu açıdan bakıldığında, deneyimin, insanın dış dünya ile ilişkili olarak düşünüldüğü takdirde, mekânsal olarak yapı kazanmış bir dünyanın deneyimi; buna mukabil insan zihninde almış olduğu görünüm veya karakter ile ilişkilendirilerek ele alındığı takdirde, zamansal olarak yapılandırılmış bir dünyanın deneyimi olup çıktığını söylemek doğru olur. Demek ki, insanın zihne bu şekilde sunulan zamansal-mekânsal verilere belirli bir karakter kazandıran kategorileri yüklediğini, yani deneyimi mümkün kılan kavramları uyguladığını söyleyen Kant'ın anlatmak istediği husus, işte bu noktada ortaya çıkar: Kuşkucu bizden bilgi iddialarımızı gerekçelendirmemizi veya haklılandırmamızı istediği zaman, biz bunu deneyimin oluşma şekliyle ilgili işte bütün bu olguları gözler önüne sererek yaparız.

Kant, bu noktada kendisine Hume'un ilham verdiğini savunur. Çünkü Hume insan varlıklarının kuşkuculuğu çürütemeyeceğini, bunun da en önemli nedeninin aklın onu çürütmeye muktedir olmaması olduğunu söylemişti. Fakat Hume, bir yandan da insan doğasının kuşkucunun kanıtlanmasını veya gerekçelendirilmesini istediği inançları kabul etmeden yapamadığını dile getirmişti. Başka bir deyişle, Hume'a göre, insan dış dünyanın varoluşunu kanıtlayamaz, ama dış dünyanın varoluşuna inanmadan da varlığını ya da yaşamını sürdüremez. Buradan da anlaşılacağı üzere, Hume'un sözünü ettiği temel inançların en başında, bir dış dünyanın varoluşuna, dünyadaki olaylar arasında birtakım nedensel ilişkilerin geçerli olduğuna, tümevarımın güvenilir bir akıl yürütme tarzı olduğuna, vb., beslenen inançlar bulunur.[73]

---

[73] Bkz., D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Ankara, TFK Yayınları, 1976; krş., D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

Gerçekten de Kant, Hume'dan aldığı işte bu işaretle, kuşkucunun geçerli kılınmasını veya haklılandırılmasını talep ettiği kavramların, esas itibarıyla insanın dünyayı deneyimleme yeteneğinin temel öğeleri, deneyime sahip olabilme kapasitesinin kurucu yön ya da unsurları olduğu biçimindeki kuramını geliştirmiştir. Onun söz konusu kuramda veya kuşkuculuğa karşı geliştirdiği argümanlar, "A'nın B'nin gerek koşulu olması ve B'nin var olması dolayısıyla A'nın da var veya gerçek olması gerektiğini" dile getiren transendental argümanlar olarak bilinir.

İdealizm ve Fenomenalizm: Kant'ın kuşkuculuğu çürütme çabasının bir benzerini, inanç veya bilgiyle varlık, bilen özne ile bilinen nesne arasında, kuşkuculuğun varolduğuna veya kendisine vücut verdiğine inandığı boşluğun varoluşunu yadsıma çabası verenler, en az Kant kadar yoğun bir çaba sergilemişlerdir. Bu çabayı sergileyen filozofların başında, bütün bir hayatını ateizm ve kuşkuculukla mücadeleye adamış Berkeley gibi idealistler ve J. S. Mill, Russell ve Ayer gibi fenomenalistler bulunur.

Gerçekten de, örneğin Berkeley'e göre, kuşkuculuk duyumsal deneyimlerimizin "gerisinde" veya "ötesinde", bir maddî dünyanın olduğunu düşünmekten doğar. "Maddî" teriminin maddeden yapılmış olanı nitelemek için kullanıldığını dile getiren Berkeley, teknik bir terim olarak "madde"nin, Locke gibi kendisinden önce gelen filozoflar tarafından, şeylerin renk, ses, koku ve şekil gibi duyusal özelliklerine "dayanak olan", ama "ne olduğu bilinmeyen şey" olarak tanımlandığına işaret eder. O, işte bu şekilde tanımlanan veya anlaşılan madde kavramını yadsır. Berkeley'in bu çerçeve içinde yanlış yorumlanarak, sadece madde kavramını değil, fakat fizikî nesnelerin varoluşunu da yadsıdığı düşünülmüştür. Bu hatalı bir düşünce olup, Berkeley her şeyden önce fizikî nesnelerin duyusal niteliklerin bir toplamından ibaret olduklarını; duyusal niteliklerin kendileri ideler oldukları ve ideler de ancak algılandıkları takdirde var olabilecekleri için, söz konusu nesnelerin varoluşunun bu yüzden onların algılanmış olmalarından oluştuğunu öne sürmüştür. Onlar, sonlu zihinler tarafından algıianmasalar bile, sonsuz bir zihin tarafından her zaman ve her yerde algılanacaklarına göre, Berkeley kuşkuculuğu reddederken, aynı zamanda

Tanrı'nın varoluşu için bir delil ortaya koymuş; yani, bir taşla iki kuş vurmuş olur.[74]

Bütün anlaşılma güçlüğüne rağmen, Berkeley'in stratejisinin çok açık ve hayli anlaşılır bir strateji olduğu kolaylıkla görülebilir: Kuşkuculuğu reddetmek için, onu yaratmış olan en önemli şeyi, deneyim ile gerçeklik arasındaki boşluk ya da yarığın varoluşunu reddetmek gerekir. Onu da ancak deneyim ile gerçeklik aynı şey olduğu takdirde reddetmek mümkün olabilir.

Fenomenalistler de, küçük bir farklılık dışında, aynen Berkeley gibi düşünürler. Buna göre, onlar dış dünya ile ilgili bütün inançlarımızın bize deneyimde görünenden türetildiğini söylerler. Bu görünüşleri ya da fenomenleri analiz ettiğimiz zaman, Mill, Russell ve Ayer gibi filozoflar, onların birtakım temel duyu verilerinden inşa olunduğunu kolaylıkla görebileceğimizi savunurlar.[75] Fenomenalist bakış açısından gündelik dünyamızın masa, sandalye, dağ, taş, vb., bütün temel öğeleri, mantıksal olarak işte bu duyu verilerinden kurulur veya inşa olunur.

Kolaylıkla görüleceği üzere, gerek Berkeley'in, gerekse Mill, Russel ve Ayer'ın idealizmi, özde aynı yaklaşım ya da görüşü paylaşır. Ayrıntıdaki yegâne farklılık, Berkeley'deki fiilî durumun fenomenalizmde potansiyel bir durum hâline gelmesidir. Ayrıca buna ek olarak, Berkeley'in kuramından ihtiva ettiği teolojiyi çıkarttığımız zaman, fenomenalizmi elde ettiğimiz söylenebilir.

Pratik Gerekçeler: Bazı filozof ya da bilgi kuramcıları ise, kuşkuculuğu çürütmeye hiç kalkışmamışlardır. Bunun en önemli nedeni ise, kendileri kuşkucu olmayan bu düşünürlerin, kuşkuculuğun doğru ya da en azından çürütülemez olduğunu düşünmeleridir. Bu düşünürlerin görüşlerine göre, kuşkuculuk epistemolojinin, epistemolojik düşüncenin kendisinden kaçınılması imkânsız bir sonucudur; bu yüzden ya yeni deneyimler ışığında revize edilmeleri gereken, ancak belli ölçüler içinde

---

[74] Bkz., G. Berkeley, *Hylas ile Philolaos Arasında Üç Konuşma* (çev. S. Sel), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, 1966, ss. 51-55; krş., G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, ss. 43-45.

[75] Bkz., B. Russell, *Felsefe Meseleleri* (çev. H. Örs), İstanbul, 1961; A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis Yayınları, 1998; J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans, 1895; R. Fumerton, "Phenomenalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

temellendirilmiş veya gerekçelendirilmiş inançlarla idare edeceğiz; ya da kuşkuculuğun, çürütülemez olsa bile, pek pratik bir yol olmadığını, bundan dolayı çoğu insanın yaptığı gibi, onu göz ardı etmenin veya dikkate almamanın makûl bir davranış olduğunu kabul edeceğiz.

Söz konusu strateji, veya onu belirleyen yollardan özellikle ikincisi Hume tarafından benimsenen yaklaşım olup, epistemoloji tarihinde "kuşkuculuğa Hume tarafından verilen yanıt" olarak bilinir.[76] Bununla birlikte, yirminci yüzyılda bazı düşünürlerin, kuşkuculukla mücadelede veya onu anlamada, yine söz konusu pratik veya psikolojik zemin üzerinde, biraz daha ileri gittikleri söylenebilir. Bu düşünürlere, farklı bakış açılarına veya aralarındaki kimi önemli farklılıklara rağmen, bu konuda birtakım ortaklıklar sergiledikleri için John Dewey ve Wittgenstein verilebilir. Dewey ile Wittgenstein'ın bu konuda buluştukları en önemli husus şudur: Bu iki düşünür kuşkuculuğun Kartezyen tutumun bir sonucu olduğunu, Kartezyen *cogito* veya hareket noktasını bireysel bilincin özel verileri arasına yerleştirmenin sonucu olduğunu kabul ederler. Gerek Dewey, gerekse Wittgenstein, Kartezyen *ego*dan yola çıkmak yerine, kamusal dünyadan, yani düşünce ve dilin özde kamusal olan yapısıyla ilgili olgulardan hareket etmemiz durumunda ortaya daha farklı bir resmin çıkacağını öne sürer.

Gerçekten de Dewey, Kartezyen modelin epistemik özneyi, tıpkı sinemanın karanlığında oturup, filmin perdedeki akışını seyreden bir izleyici gibi, sadece deneyimlerin pasif bir izleyicisi hâline getirdiğini söyler. Pasif izleyici olarak özne anlayışına karşı katılımcı bir perspektif geliştirmiş olan Dewey, öznenin tam tersine dünyada bir aktör ya da eylemci olduğunu, onun bilgilenmesinin de bu dünyadaki yapıp etmelerinin bir sonucu olduğunu savunur.[77]

Önce Kartezyen yaklaşımın tutarlılığına "özel dil argümanı"yla ağır bir darbe indiren Wittgenstein'ın ise, hayatının son aylarında kaleme aldığı bir yazıda,[78] kuşkuculuğa karşı geleneksel yaklaşıma benzer bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir.

---

[76] A. C. Grayling, *a. g. e.*, s. 57.

[77] Bkz., C. Türer, "John Dewey", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 287-300.

[78] Bkz., L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

Hume ve Kant'ın kuşkuculuğa karşı geliştirmiş olduğu tutumlardan çok da farklı olmayan bu yaklaşım, alışılmış düşünme ve konuşma tarzlarımızı devam ettirebilmemiz için, kabul etmemiz gereken birtakım şeyler olduğunu dile getirir. Bu açıdan bakıldığında "bir dış dünyanın varolduğu", "bu dünyanın çok uzun zaman önce varlığa geldiği" önermeleri kuşkuya açık önermeler değildir; bizim onları sorgulamamız söz konusu olamaz. Fakat Wittgenstein'a göre, bizim onları bilmemizden de söz edilemez; çünkü bilgiyle kuşku birbirinden ayrılmaz olup, kuşkunun olabileceği yerde ancak bilgi veya sadece bilginin olabildiği yerde kuşku olabilir.

Wittgenstein işte bu çerçeve içinde, kendilerinden kuşku duyamayacağımız önermelerin, kendisinin kullandığı bir metafora göre, düşüncelerimizle konuşmalarımızın "yapı iskelesi" olduğunu öne sürer; bu kuşku duyulamaz inançlar, onun kullandığı bir başka metafora göre ise, gündelik düşünüş ve söylemimizin kendisiyle aşağıya doğru aktığı nehrin yatağı ve kenarları olmak durumundadır. Septiğin veya kuşkuculuğun meydan okuduğu bu temel inançların müzakereye açık olmadığını dile getiren Wittgenstein, kuşkuculuğu ancak böylesi bir "kırmızı hatlar" terminolojisiyle bertaraf etmeye çalışır.

(x) Bilginin Kaynağı

Epistemolojiyle uğraşan filozofları, özellikle de kuşkuculuk ile baş edildikten ve dolayısıyla, bilginin imkânı açıklıkla ortaya konup, mümkün olduğu alanların gösterilmesinden sonra, en fazla meşgul eden konuların başında, bilginin kaynağı problemi gelir. Bilginin akla mı dayandığı, yoksa deneyimin ürünü mü olduğu, veya hem akıl ve hem de deneyimin işbirliğinin eseri olan bir şeyi mi temsil ettiği yoksa deneyim ve akıl dışında sezgi gibi üçüncü bir bilgi türünün daha olup olmadığı sorularına bağlı olarak, burada dört ana konum söz konusu olur: Akılcılık (rasyonalizm), deneyimcilik (ampirizm), akılcı deneyimcilik ya da deneyimci akılcılık ve sezgicilik (intüisyonizm).

Akılcılık: Bilginin kaynağı konusunda, akılcılık bilginin yegâne kaynağı ve sınama ölçütünün akıl olduğunu, onun malzemesinin temel ya da ilkel birtakım kavramlardan tümdengelimsel olarak türetildiğini öne süren görüş ya da tutumu ifade

eder.[79] Epistemolojik bir görüş olarak akılcılık gerçekte oldukça eski bir görüş olup, onun kökleri Parmenides'e kadar geri gider. Bununla birlikte, akılcılıktan daha ziyade anlaşılan on yedinci yüzyılda Descartes tarafından kurulan ve ondan sonra Spinoza ve Leibniz devam ettirilen epistemolojik gelenektir.[80] Bu yüzden, söz konusu epistemolojik akılcılığı antik veya klâsik akılcılıktan ayırt edebilmek için, Parmenides ve Platon gibi eski Yunanlı düşünürlerin akılcılığına *apriorizm* veya *radikal akılcılık* adı verilir. Antik dünyanın söz konusu düşünürleri ezelî-ebedî ve değişmez olanın kesin bilgisinin kaynağında yalnızca aklın bulunduğunu, insanı hakikate sadece deneyimden yardım görmeyen aklın ulaştırabileceğini savunurken, bilgide deneyime en küçük bir rol dahi vermemişlerdi.[81]

Buradan da anlaşılacağı üzere, akılcılık, deneyimciliğe tamamen karşıt olan bir epistemolojik görüş ya da yaklaşımı ifade eder; en azından modern versiyonuyla akılcılık, deneyimcilikten biri bilginin veya idelerin (fikirlerin) kökeni, diğeri araştırmanın yöntemi konusundaki görüşleriyle farklılaşır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, deneyimciliğin zihnin doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını ve onun tüm malzemesini duyumdan ya da deneyimden türettiğini öne sürdüğü yerde, akılcılık, en azından kimi düşünce ya da kavramların, hatta bazen birtakım ilkelerin doğuştan olduğunu savunur. Söz gelimi, Descartes Tanrı, zihin ve madde kavramlarının, deneyim ve deneyimden yapılan soyutlama yoluyla kazanılmayıp doğuştan olduklarını öne sürer. Onun bu kavramların doğuştanlığıyla ilgili argümanları ise, temelde iki noktayı vurgular: Bu kavramlar, her şeyden önce saf kavramlardır, yani duyumsal bir malzeme ihtiva etmezler; imgeler, tasarımlar olmadıkları gibi, duyu deneyiminin temsilleri veya suretleri de değildirler. Tanrı ve zihin kavramları açısından apaçık olan bu hususun, Descartes, madde kavramı için de geçerli olduğunu göstermek için, özel bir çaba sarf eder.

---

79 B. Williams, "Rationalism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 8, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 239.

80 J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1988, s. 3.

81 Bkz., K. Ajdukiewicz, "*Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 2007, s. 35.

Söz konusu doğuştan kavramlar, ikincisi, örtük bir biçimde de olsa bir sonsuzluk idesi ihtiva ederler ve kişi bu sonsuzluk düşüncesini kavrarken, zihin ve maddenin tâbi olabileceği çok ve çeşitli değişim ve tezahürleri idrak eder; neredeyse sonsuz sayıda imkânı kavrama ise, deneyim sadece fiilen deneyimlenmiş olana tekabül eden sınırlı sayıda değişimler kümesini verdiğinden, açıktır ki, bize deneyimde verilmiş olanı aşmak durumundadır.

Gerçeklik hakkında doğru bilgi veya araştırma yöntemi söz konusu olduğunda, akılcılar kendilerine matematiği örnek alıp, tümdengelimsel sistem idealini öne çıkarırlar. Çünkü akılcı bakış açısından, bilginin doğru ve zorunlu oluşu, ancak zorunlu olarak doğru olan öncüllerden başka doğru sonuçların çıkarsandığı tümdengelimsel bir sistemde gösterilebilir. Zira, yalnızca böyle bir sistemde öncüller mantıksal olarak kendilerinden çıkan sonuçları gerektirirler. Gerçekten de, tümdengelimsel bir sistemin sadece öncüllerin sonucu gerektirmesini değil, fakat buna ek olarak, öncüllerin kendilerinin de zorunlulukla doğru olmalarını talep ettiğini düşünen akılcılar, doğallıkla bilginin yetkin örneği olarak matematiği öne çıkardılar. Zira akılcılar için matematik, hemen bütün alanlara uygulanması gereken bir bilgi ölçütü temin etmekle kalmıyor, felsefî argümanların nasıl oluşturulması gerektiğinin de bir örneğini sağlıyordu. Rasyonalistler bundan dolayı, mantıksal ve matematiksel kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar.

Deneyimcilik: Deneyimci görüş veya ampirizm ise, bilginin kaynağını açıklarken, akla değil, tecrübe ya da deneyime başvurmuştur. Bilginin mümkün tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını savunan ampirizm insan zihninin, doğuşta üzerine kendi işaretlerini yazdığı boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu öne sürer. Locke, Berkeley, Hume ve J. S. Mill gibi ünlü deneyimciler tarafından savunulan ampirizm, başlangıçta boş bir levha olan zihin üzerine konan işaretlerin önce birer izlenimden başka hiçbir şey olmadığını ileri sürer; bu izlenimlerden daha sonra bellekte birtakım tasarımların üretildiğini ve üretilen bu tasarımların çeşitli şekillerde birleştirilmeleri ve işlenmelerinin kompleks düşüncelere götürdüğünü, kısacası zihinde daha önce duyularda bulunmamış olan hiçbir şey bulunmadığını (*nihil est in intellectu non prius fuerit in sensu*) ifade eder.

Deneyimci görüşü benimsemiş düşünürler, elbette bilgi modeli olarak doğa bilimlerini, araştırma yöntemi olarak da tümevarımsal akıl yürütme yöntemini benimsediler. Gerçekten de deneyimciler yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilenmişlerdi. Onlara göre, doğa bilimlerinin kendi doğruluk standartları vardı ve bu standart, doğa bilimlerinde üretilen bilginin, salt inanca dönüşmesini bertaraf edecek nitelikteydi. Geometri, ideal kendiliklerin, geometrik şekillerin özelliklerini keşfetmek bakımından hiç kuşku yok ki önemli bir bilimdi, ama dünya hakkında, her gün yaptıkları bir dolu keşif sayesinde, daha çok şey söyleyen, matematikçiler değil, fakat fizikçilerdi.

Bu aşikâr gözlemden hareket eden, söz gelimi Locke, istenen şeyin dünyaya ilişkin bilgiyse eğer, felsefede kendilerine öykünülmesi gereken kişilerin, birtakım tanım ve aksiyomlardan hareket ederek, ampirik gözlemle hiç ilgilenmeyen matematikçi ya da geometriciler değil de, ampirik verilere itibar eden fizikçiler olduğu sonucuna vardı. Bu yüzden, o kendi felsefesine model olarak, fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı; gerçek bilginin ölçütü olarak da, teori ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi. İşte bu yüzden Locke benzeri deneyimcilerin programı sadece felsefeye, felsefî düşünüşe ampirik bilgiye özgü yöntem ve ölçütleri uygulamakla kalmayıp, deneyime dayalı bilginin insan varlıkları için mümkün olan yegâne bilgi türü olduğunu göstermekten oluşur.

Deneyimci-Akılcılık veya Akılcı-Deneyimcilik: Bilginin kaynağı probleminde üçüncü alternatif, bilginin kaynağında ne sadece deneyim ne de sadece aklın bulunduğunu, onun akıl ve deneyimin ortak katkılarının ürünü olduğunu dile getiren sentezci yaklaşımdan oluşur. Söz konusu yaklaşımın, hatta deneyim ve aklın rolünün bilginin kuruluşunda neredeyse eşit oluşuna gönderme yapan yaklaşımın ideal temsilcisi Kant'tır.

Kant aslında, hem ampirizm ve hem de rasyonalizmin vukuflarını bir araya getirme çabası verir. O, rasyonalistlerle bizim *a priori*, yani deneyimden bağımsız olarak bilebileceğimiz önemli birtakım doğrular olduğu konusunda uyuşur; bununla birlikte, bu tür bir bilginin imkânı için, rasyonalizm tarafından sağlanan herhangi bir açıklamadan daha uygun bir açıklama temin etmenin yollarını arar. O, ampirizmi benimsemiş düşünürlerle de bilgimizin büyük bir bölümünün deneyime dayan-

dığı konusunda mutabakat içindedir; fakat Kant'a göre, deneyimciler, zihnin duyum ya da deneyimden aldığı ampirik "içeriğe" yaptığı "formel" katkıyı göz ardı ederler. Biz bilgimizin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime dayansak da, söz konusu deneyimin yapısı ya da formu insan zihni veya insanın "anlama yetisi" tarafından sağlanır. Bir dış dünyaya ilişkin deneyim, zihin tarafından sağlanan form olmadan, hiçbir şekilde mümkün olamaz.[82]

Yani, Kant'a göre, hem ampiristlerin ve hem de rasyonalistlerin görüşleri aynı şekilde tek yanlıdır. Rasyonalistler hakikî bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan deneyimin katkısını küçümserler. Ampiristler ise, deneyimin öneminin bilincindedirler, fakat kendileriyle deneyimimizin düzenlendiği "kavramlar"ın ya da formel yapının önemini fark edemezler. Kant, bu ikisinin bilimsel bilgide oynadığı eşit rolü "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse, kavramlarımızı duyusal hâle getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır" diyerek ifade eder. Deneyim zorunlulukla, tecrübeye form kazandıran kavramlarla, ona içeriğini veren duyum ya da sezgilerin bir birleşiminden meydana gelir. Buna göre, bilginin ham maddesini duyumlar sağlar; zihin bu malzemeyi *a priori* kavram veya kategorilerle işleyip, ona form verirken, tümellik ve zorunluluk kazandırır.

Bilgide akıl ve deneyimin, *a priori* ve *a posteriori* unsurların eşit temsilini savunan Kant dışında, bilginin deneyim ve aklın ortaklaşa çalışmasının eseri olmakla birlikte, bunlardan biri ya da diğerinin baskın bir rol oynadığını öne sürenler de vardır. Bu süreçte aklın baskın olduğunu öne süren epistemolojik yaklaşıma *deneyimci-akılcılık* adı verilir. Bu yaklaşımın en seçkin savunucusu ise, antik Yunan düşünürü Aristoteles'tir. Yirmi yıl süreyle öğrencisi olduğu Platon'un radikal akılcılığına karşı çıkan Aristoteles, doğallıkla bilginin, özellikle de bilimsel bilginin deneyimle başladığını öne sürer, bilgide tümevarımsal akıl yürütmeye pozitif bir değer biçer. Fakat onda da bilgi, olduğundan başka türlü olamayanların zorunlu bilgisidir; doğru, zarurî bilgi ise nedenlerin bilgisi olmak durumundadır. Başka

---

82 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2005, s. 44.

bir deyişle, Aristoteles'e göre, kişinin bir şeyi, onun nedenini bilinceye kadar, bildiği asla söylenemez. Nitekim, o, bu konuda şöyle der: "Söz konusu *olgunun nedenini bildiğimiz*, onun ilgili olgunun nedeni olduğuna ve bu olgunun olduğundan başka türlü olamayacağına inandığımız zaman, bir şeyin sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde bilimsel bilgisine sahip olduğumuza inanırız. ... Bilginin nesnesi sözcüğün doğru ve kesin anlamı içinde olduğundan başka türlü olamayandır."[83]

Aristoteles'e göre, başka hiçbir olgunun değil, fakat yalnızca söz konusu olgunun nedeni olarak, olgunun kendisine bağlı olduğu nedeni bildiğimiz zaman bilimsel bilgiye sahip oluruz. Bu bilgi ise tasımsal, yani tümdengelimsel bir yapıda olan bir kanıtlamanın sonucuyla ortaya konan bir bilgidir. İşte bundan dolayıdır ki, bize nedeni veren ve olgunun niçin olduğu gibi olduğunu veya olduğundan başka türlü olamayacağını açıklayan şey kanıtlamadır. Bilgi her ne kadar duyumla başlasa da, duyumun kendi başına bize bilgi verememesinin nedeni budur. Duyum ya da deneyim bize olguların, olup bitenlerin nedenini veremez; onların nasıl olduklarını söyler, fakat niçin oldukları gibi olduklarını söyleyemez; örneğin, duyum yoluyla ateşin sıcak olduğunu öğreniriz, bununla birlikte, duyum ateşin niçin sıcak ve dolayısıyla hep aynı olduğunu asla gösteremez. Bundan dolayı, Aristoteles'e göre, mühendisler ve mimarlar çalıştırdıkları işçilerden daha bilgili olmak durumundadırlar, çünkü işçilerin sadece yapılan işi deneyimledikleri yerde, onlar yapılan işin nedenlerinin bilgisine sahiptirler.[84]

Aristoteles'in temsil ettiği deneyimci-akılcılık yaklaşımının tam karşıtı, *akılcı-deneyimcilik*tir. Akılcı deneyimcilik, tıpkı deneyimci-akılcılığın deneyimle başladığını savunduğu bilgide baskın rolü akla vermesi gibi, en önemli rolü deneyime verir. Söz konusu epistemolojik görüş veya yaklaşımı benimseyen düşünürlerin başında, Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolph Carnap, Hans Reichenbach ve Alfred Julius Ayer gibi mantıkçı pozitivistler gelir. Daha pozitivist nitelemesinden, Hume'un, Auguste Comte'un, Ernst Mach'ın izleyicisi olan bu düşünürle-

---

[83] Aristoteles, *İkinci Analitikler* (çev. H. R. Atademir), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, 1967, 71b9-16.

[84] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol VI, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 173.

rin mensup oldukları pozitivist geleneğin bir parçası olarak deneyime büyük bir önem atfettikleri sonucu rahatlıkla çıkartılabilir. Gerçekten de salt aklî spekülasyona dayanan metafiziğe karşı çıkan mantıkçı pozitivistler, sadece epistemoloji öğretilerinde değil, fakat anlam kuramlarında da bilgiyi deneyimle ilişkilendirerek geleneksel deneyimciliğin izleyicisi oldular. Mantıkçı pozitivistlere göre, bir tümce, yargı ya da önerme gözlem ya da deney yoluyla doğrulanabildiği takdirde anlamlıdır. Söz konusu akılcı-deneyimciliğin veya bütün bilginin deneyime dayandığını ileri süren mantıkçı pozitivistlerin akılcılıkları ise, onların özellikle mantığa yükledikleri rolden çıkar. Buna göre, mantığın imkânlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarmaya çalışan mantıkçı pozitivist düşünürler, çözümleme yapabilmek için, gündelik dilin sembolik mantığın ölçütlerini yerine getirememesi nedeniyle, sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir *formel dil*in gerekli olduğunu düşündüler. Gerçekten de, onlar bilimin tam, açık ve formel bir tarzda ortaya konması ile bilimin bir bilgi kaynağı olduğu iddialarını temellendirip, bilimde kesinlik eksikliğinden doğan sorunları çözmeye yönelik taleplerini büyük ölçüde mantık sayesinde hayata geçirebilmeye muvaffak oldular.

Sezgicilik: Akıl ve deneyim ekseni üzerinde gelişen söz konusu bilgi tarzlarının yegâne alternatifi, bilginin kaynağında sezginin olduğunu öne süren görüş olarak sezgiciliktir. Bu görüşün ideal temsilcisi Fransız düşünürü ise Henri Bergson'dur. Bergson aslında bilgi görüşünde, iki tür bilgi veya biliş tarzı arasında bir ayrım yapar; kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkan Bergson'un yaptığı ayrımda ilk bilgi türü akla dayalı, kavramsal, analitik ve rasyonel bilgidir. Bu tür bir bilgi, onun bakış açısından bilimsel bilgiye karşılık gelir; Bergson, bilimi reddetmez, fakat kavramların sürekli ve dinamik olan gerçekliği, statik hâle getirmek ve bölmek suretiyle çarpıttığını öne sürer. Kavramsal ya da rasyonel bilginin temelinde olan zekâ ya da akıl semboller yardımıyla bilir; bu yüzden, o ancak göreli bilgiler, gerçekliğin aslını değil de, sadece şemasını veya dış kabuğunu verir. Bu bilginin sınırlı ve eksik olabileceğini öne süren Bergson, bundan dolayı bilimsel bilginin en önemli bilgi türü olarak görülmesine karşı çıkar.

Bergson, söz konusu analitik bilginin karşısına sezgiyi geçirir; gerçekliğin bizatihi kendisini veren sezgi, kavramsallaştırı-

labilen bir bilgi değildir. Gerçekten de, sezgiyi "kişinin kendisini nesnenin içine, onda, ona özgü olanla ve dolayısıyla ifade edilemez olanla karşılaşmak için, taşıdığı bir sempati" olarak tanımlayan Bergson "biricik" olan gerçeklikle ilgili hakikatlerin kavramsal yolla söze dökülemez, ifade edilemez olduğunu dile getirir. Ona göre, sezgi bize, gerçekliğin şemasını değil de, bizzat kendisini bilme imkânı verir. O, sezginin bizi nesnenin etrafında dolandırmadan, doğrudan içine yönelttiğini, nesnede biricik olan ve kavramsallaştırılamayan şeyi elde etmemizi sağladığını söyler. Sezgi bizi gerçek süre ve oluşun içine çekerek, onun ele geçirilmesine yardımcı olur; o, sembolleri bir kenara bırakarak doğrudan temas yoluyla bilgi elde etme yetisidir. Dahası, sezgi, akıl ya da zekânın asla yapamayacağı bir şeyi başarır: O, insanı faydacı görüşlerden bağımsız olarak dünyanın içerisine taşır. Sezgi bize duyusal olmayan gerçeklikle dolaysız, yani soyutlamalardan bağımsız bir temas imkânı sağlar.

(xi) Özel Alanlar

Epistemolojinin, özellikle bilginin kaynağı problemi bağlamında gündeme gelen söz konusu genel problemlerinin yanında, birtakım özel alan ya da problemlerinin de olduğu söylenebilir. Epistemologlar, bilginin algı, bellek, içebakış ve akıl gibi dört kaynağı olduğundan hareketle epistemolojinin dört özel alanı olduğunu öne sürerler. Söz konusu dört alanın bir ucunda, algıyı ve algısal bilgiyi konu alan *algı epistemolojisi* bulunur. Algı epistemolojisinin en önemli sorusu, algının bize maddî dünyanın veya en azından çevremizin bilgisini nasıl ve hangi süreçlerle temin ettiğidir. Aslında bu soru, kendi içinde yeterli ve tatmin edici bir soru değilmiş gibi görünür. Zira algı söz konusu olduğunda, ona ilişkin bilimsel bilgimizin artışıyla çözüme kavuşturulamayacak güçlükler ortaya çıkar. Bu güçlüklerin en başında ise, zaman zaman "algı perdesi" diye adlandırılan septik güçlük gelir. Buna göre, duyuları insana sadece şeylerin nasıl göründüklerinin bilgisini verir; durum böyleyse eğer, insan şeylerin gerçekte nasıl olduklarını ortaya çıkarmak amacıyla duyularını kullanabilir ya da kullanmayı ümit edebilir mi? İşte bu açıdan bakıldığında, görünüşlerin, gerçekliğin doğasını ortaya çıkarma çabasında, insana yardım sağlamaktan ziyade, engel teşkil ettikleri kabul edilir. Başka bir deyişle, algı, bize

dünyayı açıklamak bir tarafa, dünya üzerine bir perde çeker. Algının en fazla tek teklerin ve değişenlerin bilgisini verdiği, zaman zaman yanılsamalara yol açtığı dikkate alınırsa, algı epistemolojisinin kendi içinde çözmesi pek muhtemel gibi görünmediği güçlükler artar.

Özel alanların diğer ucunda ise, *akıl epistemolojisi* bulunur. Aklın çok yönlü etkinlikleri, epistemolojide özde ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi bizi eski bilgiden yeni bilgiye götüren çıkarımdır. Söz konusu çıkarımın en güçlü şekli ise, dedüksiyon veya geçerli tümdengelimsel çıkarımdır. Tümdengelimsel olarak geçerli çıkarım, öncülleri (yani, kendisinden hareket edilen eski bilgi) doğru olduğu takdirde, sonucu (yani, elde edilen yeni bilgi) da doğru olmak zorunda olan, ya da sonucunun doğru olması durumunda öncülleri yanlış olamayan çıkarımı tanımlar. Buradaki en önemli soru ya da güçlük, bu türden bir çıkarımın bizi yeni bilgiye götürmesinin imkânsız olmasıdır. Çünkü öncülleri doğru olup, sonucu yanlış olan tümdengelimsel bir çıkarım düşünmek mümkün olmadığına göre, burada sonucun öncüllerde bir şekilde içerilmesi gerekir.[85]

Aklın ikinci etkinlik türünün ise, yeni doğruların keşfinden oluştuğu kabul edilir. Yalnızca aklın etkinliğiyle keşfedilen doğruya veya bilgiye *a priori* doğru ya da *a priori* bilgi adı verilir. Bu bağlamda epistemolojinin en önemli soru ya da problemlerinden birinin, *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu ve ne türden doğruların bu şekilde bilindiği problemidir. "Bütün babalar erkektir" örneğinde olduğu gibi, bazı önermeler, sadece kendilerinde geçen terimlerin anlamları sayesinde doğru olurlar. Söz konusu önermelerle ifade edilen doğruları içebakışla, duyularla veya bellek yoluyla biliyor değilizdir. Onları salt akıl sayesinde bilmekteyiz. Bununla birlikte, analitik diye nitelenen bu önermeler bize herhangi bir şeyle ilgili olarak ciddî veya kayda değer herhangi bir bilgi vermezler. Bu durumda şu soru çok sıklıkla sorulur: Akıl bize herhangi bir şeyle ilgili olarak önemli sayılabilecek bir bilgi verebilir mi veya *a priori* tüm bilgiler bize kayda değer bir bilgi vermeyen analitik bilgiler midir? Söz gelimi, matematiksel bilgi salt aklın eseri olan bir bilgi ise eğer, onun insana önemli ve kayda değer bir bilgi ver-

---

[85] Bkz., J. Dancy, "Problems of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 247.

mesinden söz edebilir miyiz? Matematiğin bütün doğruları analitik doğrular mıdır? Kant başkaca şeyler yanında, esas bu güçlüğü, yani matematiksel doğruların bir yandan önemli doğrular olduklarını, diğer yandan bizim bu doğruları salt akıl yoluyla bildiğimizi söylemenin ihtiva ettiği güçlüğü bertaraf etmek için, *a priori* doğruların aynı zamanda sentetik olduklarını öne sürmüştü.

Epistemolojide Yeni Ufuklar

Epistemolojinin şimdiye kadar ele aldığımız konu ve problemleri, *klâsik epistemoloji* adını verdiğimiz ana epistemolojik geleneği meydana getirir. Söz konusu klâsik ya da geleneksel epistemoloji yaklaşık yüz yıldan, ama özellikle de son elli yıldan beri birtakım tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tepkilerin bir kısmının felsefelerine modernitenin epistemolojik, ontolojik, etik ve politik duruşlarına radikal bir karşı çıkışla şekil veren Nietzsche, Heidegger ve Foucault gibi Kıta felsefesi düşünürlerinden, bir kısmı da aynı modern gelenek içinde konumlanmış olmakla birlikte epistemolojik problemlerin yanlış yerlerde arandığını belirten Quine ve Rorty gibi düşünürlerden geldiği söylenebilir. Bütün bu tepkilerin, bilişsel bilim alanındaki çalışmalarla birleştirildiğinde, epistemoloji alanında çok önemli ufuklar açtığı rahatlıkla söylenebilir.

Nietzsche ve Postmodernizm

Klâsik epistemolojiye veya Yeniçağ'ın temel epistemo-ontolojik problematiğine verilen ilk tepkiler, aslında, on dokuzuncu yüzyılda Hegel gibi idealist düşünürlerle başlamıştı. Fakat bu konuda çok daha ileri adımlar atan filozof, esas itibarıyla Nietzsche olmuştur. Nitekim Nietzsche, insan zihninin, zihinden-bağımsız olanı bilme konusu etrafında şekillenen temel problematiğe ve zihinden bağımsız gerçeklik düşüncesinin kendisine kökten, çarpıcı itirazlarda bulundu. O, geleneksel literatürün felsefî çerçevesinin sınırları içinden konuşmaktansa –eğer mut-

laka bir sınıfa sokmamız gerekirse– metafizik-karşıtı, varoluşsal ve hatta etik noktalardan hareket etmekteydi.

O, Hegel'i eleştiren ve nesnel bilginin ilkelerini yeter sebep ilkesinin dört farklı formuna indirgemekle birlikte, Kant'a dönüşün savunuculuğunu yapan Schopenhauer'dan birkaç bakımdan etkilenmişti.[86] Schopenhauer'ı doğru yorumladığını pek söyleyemeyeceğimiz Nietzsche, bunun dışında çağdaş düşünce üzerinde çok etkili olmuş "hakikatin öznelliği" görüşünü geliştirmişti.[87] Gerçekten de, hakikati güce, hakikat irâdesini güç istemine eşitleyen Nietzsche'nin bu görüşünü yirminci yüzyılda en iyi ve en açık bir biçimde Foucault'nun ifade ettiği söylenebilir.[88]

Bu açıdan bakıldığında, Foucault'nun "hakikati", şeylerin gerçekte nasıl olduklarını ortaya koymayı başaran tümce ya da önermelere uygulanacak bir değerleme terimi olarak kullanılmaması gerektiğini öne sürdüğünü söylemek gerekir. "Hakikat"in kendisinden ziyade "hakikat rejimleri"nden; "hakikatin keşfedilmesi"nden ziyade "üretilmesi"nden söz eden Foucault, biz insanların "hakikatin güç yoluyla üretimine tâbi olduğumuzu" savundu.[89] Buradaki ana düşünce, daha ziyade, kuramlarımızın, özellikle de insan varlıklarıyla ilgili kuramlarımızın, boş bir entelektüel merakın ürünleri olmayıp, psikiyatride, kriminolojide ve de cinsellik araştırmalarında olduğu gibi, iktidarın veya biyo-iktidarın hayata geçirilmesindeki unsurlar, insan bedenine gösterilen müdahaleci dikkat ve beden üzerindeki kontrolle ilgili öğeler olduğu şeklindeki Nietzscheci düşüncedir.[90]

---

[86] C. Janaway, "Nietzsche, The Self and Schopenhauer", *Nietzsche and Modern German Thought* (ed. by. K. Ansell-Pearson), London, Routledge, 1991, s. 121.

[87] D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2005, s. 213.

[88] K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınlanı, İstanbul, 2002, s. 43.

[89] Bkz., M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Orther Writings 1972-77* (trans. by G. Gordon), New York, Pantheon, 1980.

[90] D. E. Cooper, "Çağdaş Kıta Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 3, Ankara, Ebabil Yayınları, 2005, s. 83.

Heidegger ve Hermeneutik

Klâsik temsil epistemolojisine veya geleneksel düalist epistemoloji anlayışına karşı çıkan bir diğer çağdaş düşünür de Heidegger'dir. O, Aristoteles-Kant çizgisinden bazı yönlerden ne kadar yoğun bir biçimde etkilenmiş olursa olsun, felsefesini oldukça farklı bir düzlemde geliştirdi. Bazı yorumcular Heidegger'in sunduğu fenomenolojik/varoluşsal resmin Nietzsche'nin "güç istemi"nin ifadesi olarak hakikat telakkisinden bile daha kökten bir metafizik-karşıtı duruş oluşturduğunu söyler. Bunun en önemli nedeni Heidegger'in eserlerinde "varlık" konusuna eğilirken, geleneksel paradigmalara ve onlarla ilintili dağarcığa pek başvurmayıp, oldukça farklı bir inceleme ya da araştırma türü gerçekleştirmiş olmasıdır.[91]

Gerçekten de, Heidegger'e göre, bizim bilgilenme sürecimizin veya bilgi çerçevemiz içinde yer alabilen önermelerin bir doğruluk değeri taşıması olgusunun felsefî olarak anlaşılabilmesi için yapılması gereken şey, sanıldığı gibi tikel doğru örnekleri ve yalıtılmış doğruluk bağıntıları üzerine yoğunlaşmak değildir; esas yapılması gereken, söz konusu doğru örnekleriyle bağıntıların belirmesini ve görünmesini mümkün kılan anlama zeminini, hermeneutik temeli anlamaktır. Heidegger'in "Varlık" (*Sein*) diye adlandırdığı bu zemin, yani hermeneutik imkânı, geleneksel felsefenin anladığı hâliyle ne düşünen öznenin öznelliğinde ne de öznellikten arınmış metafizik bir alanda bulunabilir. Onun ana düşüncesini biraz daha basitleştirerek ve kısaltarak söyleyecek olursak; var olan şeylerin ortaya çıkabilme ve bilgi nesnesi kapsamına girebilmeleri, ancak *varlığının anlamı* diğer-nesnelerle-sadece-birlikte olmaktan ziyade, varolan-şeylere ontolojik anlamda "açık" ve "yönelimli" olmakta yatan, böylece şeylerin kendilerini var olarak sunmalarının ontolojik imkânını kendisinde barındıran bir varlık tipinden geçer. İşte bu özel varlık da, insan varlığıdır (*Dasein*).

Burada vurgulanması gereken en önemli husus şudur: Heidegger'in betimlediği anlamda "*Sein*" kavramı geleneksel "nesnel-gerçeklik" ya da "kendi-içinde-varlık" kavramlarından tamamen farklıdır. Fakat her şey bundan ibaret olmayıp, aynı şey "*Dasein*" kavramı için de geçerlidir: O da geleneksel "bilen-

---

[91] Bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2005.

özne" kavramından bütünüyle farklılık gösterir.[92] Buradan da anlaşılacağı üzere, çağdaş felsefede sürdürülen epistemolojik tartışmalar ve geliştirilen kuramlar oldukça farklı çerçevelerden ve geleneklerden gelmekte olup, onları tek bir söylem düzlemi ile sınırlamak mümkün gözükmemektedir.

Epistemolojiye Anglo-Sakson Dünyadan Tepkiler: Quine

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, Anglo-Sakson dünyada filozoflar bir yandan Descartes'tan günümüze uzanan klâsik epistemoloji geleneği içinde bilgi kuramının bildik problemleriyle meşgul olurken, diğer yandan bazı filozoflar da geleneksel epistemolojiye şiddetli tepkiler vermişlerdir. Bu tepkilerden ikisi özel bir önem taşır. Aralarında belli bir ilişki olmakla birlikte, birbirlerinden önemli ölçüde bağımsız olarak gelişen bu tepkilerden birincisi W. O. Quine'ın "epistemolojiyi doğallaştırma" projesinde veya "epistemolojide doğalcılık" olarak bilinen yaklaşımında ifadesini bulan tepkidir. Buna mukabil diğeri, Richard Rorty'nin pragmatist eleştirisinde somutlaşan bir tepki olarak karşımıza çıkar.[93]

Bunlardan Quine'ın yaklaşımı, epistemolojinin doğa biliminin bir alt dalı, özellikle de psikolojinin bir parçası olması gerektiğini ifade eder. Başka bir deyişle, onun "doğallaştırılmış epistemoloji" anlayışı bilimsel stratejilere ve inançlara değer biçici bir rol oynayan bir ilk felsefe, özerk bir felsefe disiplini olarak epistemoloji anlayışına karşı çıkar. Epistemolojinin "felsefi" normları olamayacağını, fakat iş görmeye yarayan "teknik" normları olduğunu öne süren bu yaklaşım, epistemolojiyi psikolojinin bir alt alanı konumuna indirger.[94]

O, bundan dolayı Platon'dan başlayıp, Descartes'ın bilgi kuramında yeni bir şekil alan, ve on dokuzuncu yüzyılda Frege'nin

---

[92] J. Taminiaux, "The Philosophies of Existence I: Heidegger", *Routledge History of Philosophy*, vol. 8. *Twentieth Century Continental Philosophy* (ed. by R. Kearney), Routledge, London, 1994, s. 74.

[93] Bkz., M. Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 576.

[94] M. C. Kamözüt, "Doğallaştırılmış Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 655-58.

psikolojik unsurları formel disiplinlerden tamamen uzak tutma çabasına kadar uzanan rasyonalist epistemoloji anlayışına da şiddetle karşı çıkar. Buna göre Kant, Frege ve Husserl gibi düşünürlerin anti-psikolojizmine muhalefet eden; klâsik epistemolojiyi Kartezyen epistemoloji diye, her tür bilgiyi mantıksal açıdan dolayımsız deneyime dayandırma teşebbüsü olarak yorumlayan; bu görüşün yirminci yüzyıldaki versiyonunu, başta bilim olmak üzere her tür söylemi, duyu-deneyi, mantık ve küme kuramı yoluyla tercüme edip, tümdengelimsel olarak temellendiren yaklaşım diye tanımlayan Quine'ın yeni epistemolojisi, insanla ilgili, felsefede yer etmiş geleneksel tanım ya da kavrayışları da reddeder. Başka bir deyişle Quine, "nesnel bilgiye zihnini kullanarak ulaşan özne" veya "bir iç anlam dünyası olan özne" telakkilerini bir kenara bırakıp, onların yerine, "kendi çevresinde veya fizikî ortamında birtakım engellerle baş edip ayakta kalabilen gelişmiş organizma" ve "dilsel öğeleri gözlemlenen olgu ve davranışlarla bağdaştırabilen, bunu dilsel davranışlarla iletebilen canlı" gibi özne anlayışlarını ikame eder.

Quine'ın bu şekilde tanımladığı öznenin veya insanın epistemolojik serüveni, onun aldığı sınırlı sayıda uyarımla başlar ve inanılmaz zenginlikte ve çeşitlilikte kuramlarla tamamlanır. Bu zenginlik ve çeşitliliğin, insanın bilgisel faaliyetini yorumlamaya çalışan felsefeciyi baştan çıkarmaması gerektiğini öne süren Quine'a göre, insan, özü itibarıyla aldığı uyarılara, etkilere tepki verebilen fizyolojik bir yapıdır. İnsanın oldukça etkileyici "entelektüel" ve "sembolik" yetilerinin bulunması olgusunun, bilginin ardında tamamen fizyolojik olan yapıtaşlarının yattığı gerçeğini gölgelememesi gerektiğini bildiren söz konusu epistemoloji anlayışı açısından, bilgi kuramı zihnin bir parçası hâline gelen duyusal verilerle ortaya çıkan bilişsel ürünler arasındaki ilişkiyi konu alan deneysel bir araştırmadan meydana gelir. Başka bir deyişle, özneyi doğal bir fenomen olarak görüp, bilgisel etkinliği inceler ya da araştırırken ampirik bilimi kullanan epistemolojik doğalcılık, öznenin duyumsal verileri nasıl girdiler olarak alıp, sonra üç boyutlu dünyaya ilişkin bir teoriyi çıktı

olarak ortaya koyduğuyla ilgili bilimsel bir araştırma, bir tür mühendislik bilimi olmak durumundadır.[95]

Doğalcı epistemolojinin, şu hâlde hem eleştirel hem de pozitif bir boyutu vardır. Eleştirel boyutu itibarıyla doğalcılık sadece Descartes'a değil, fakat Hume ve şüpheciliğe de karşı çıkar. Buna göre, Descartes'ın inançlarımızı, kendisiyle ilgili olarak tam bir kesinliğe sahip olduğumuz bir temel üzerine inşa olunacak bir yapı içinde bir araya getirme teşebbüsü olarak epistemoloji anlayışına itiraz eder. Doğalcılığa göre, Descartes bilgiyi kesinliğe eşitlerken yanıldığı gibi, bilgiye *a priori* teorileştirme yoluyla, deneyimden hiç yararlanmayan akıl yürütmeyle erişilebileceğini düşünürken de yanılmıştır. Epistemolojinin, Hume'un seçtiği yoldan, yani bilgiyi zihin içerikleriyle ilgili içebakışsal bir analize dayandırma yolundan giderek de ilerleme sağlaması mümkün değildir.

Yapıcı tarafıyla doğalcılık, bizim bilgiyi araştırırken, doğa bilimin kavramlarına, kabul ve tekniklerine dayanmamız gerektiğini öne sürer. Durum böyle olduğunda epistemoloji bizim bazı inançlarımızın nasıl olup da bilgi haline geldiklerine, bilgi adını almaya hak kazandıklarına ilişkin bilimsel bir araştırma olacaktır. Onun ana konusu, sanıldığı gibi, soyut haklılandırma, anlam veya doğruluk kuramları değildir. Epistemolojinin esas işi, delil ile kuram arasındaki bağı, deneyimsel yöntemlere başvurarak incelemektir.[96]

Klâsik Epistemolojiye Yönelik Son Tepkiler: Rorty

Geleneksel epistemolojiye yönelik ikinci büyük eleştirinin sahibi olan Richard Rorty de, tahmin edileceği üzere Kartezyen felsefeyi ve onun merkezinde bulunan temsil epistemolojisini hedef alır. *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı önemli eserinde,[97] hem

---

95 W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, ss. 69-90

96 H. Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology", *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 1999, ss. 158-169.

97 Bkz. R. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* (çev. F. Günsoy), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

felsefî bir kategori olarak zihin kategorisine beslenen inancı hem de bilginin bir epistemoloji veya bilgi kuramı tarafından betimlenebilen nesnel temellere sahip bir şey olduğu görüşünü yıkacak anti-Kartezyen ve Kant karşıtı bir devrimi başlatan Rorty'ye göre, modern düşünürlerin deneyimsel bilgiyi "dış dünyanın zihin tarafından bir ayna gibi yansıtılması" şeklinde kavramlaştırmaları ve buna uygun bir biçimde kuramlaştırmaları son derece yanıltıcı bir epistemolojik geleneğe ve bütünüyle yararsız bir entelektüel saplantıyla yol açmıştır.

Gerçekten de, Rorty nesnel bir dış doğanın öznel bir aynası olarak zihnin Batı düşüncesinde, en azından Descartes'tan beri ikna ve tahakküm edici bir mevcudiyetinin söz konusu olduğunu, epistemolojinin hemen tüm problemlerinin gerisinde zihinle doğa arasındaki bu çift kutuplu ilişkinin bulunduğunu öne sürer. O, temsillerin bir tiyatrosu olarak zihnin yerine, yirminci yüzyılda dilin geçirilmesinden sonra, aynı çift kutuplu ve problematik ilişkinin yeniden ortaya konduğu kanaatindedir. Bu yüzden Rorty'nin kendisine sık sık döndüğü söz konusu anlayışa veya temsil epistemolojisine göre, bilgi temsillerinin dakikliği ve aslına uygunluğu ile ve bilimlerden önce var olan temel hakikatlere göre yargılanmalıdır. Onun *cogito* benzeri tartışılmaz vukufiyet anlarıyla teminat altına alındığını savunan Rorty'ye göre, söz konusu epistemolojik model ile nesnel hakikatlerin varolduğu kabulü, Batı felsefesini baştan sona şekillendirmiş olan görme metaforunun bir sonucu olmak durumundadır.

O, şu hâlde, bilginin gerçekliğin zihinsel ya da dilsel temsiliyle ilgili bir konu olduğunu savunan görüşü şiddetle eleştirir; temsilciliğin sonunun epistemoloji merkezli felsefenin sonu anlamına geldiğini söyler. Bu durumun yeni bir evrenin başlangıcı olduğunu, söz konusu başlangıç ve gelişmenin sağlıklı olabilmesi için, Batı felsefesine Platon ve Aristoteles'ten beri damgasını vuran "izleyici bilgi görüşü"nden tümüyle vazgeçilmesi gerektiğini öne süren Rorty, yeni bir başlangıcı, yeni baştan düşünme tarzını James, Dewey, Sartre, Heidegger ve Wittgenstein'da bulmuştur. Başka bir deyişle o, işte bu çerçeve içinde, izleyici bilgi görüşüne veya temaşaya dayalı felsefe telakkisine karşı çıkarken, başta hakikat olacak şekilde, yapıp etmelerimizle söylemlerimizin dışında kalan her şeyin bizim açımızdan boş ve değersiz olduğunu söylemiştir. Rorty'ye göre, hem

bilginin asıl hedefinin zihinden bağımsız, fenomenlerin ötesinde duran gerçeklik olduğunu savunan nesnelci/realist görüş, hem de bilgimizin zihin içerikleriyle sınırlı olduğunu iddia eden öznelci görüş hatalıdır. Bilgimizin hedefi bizi etkileyen (ve bizim de dönüştürebildiğimiz) dünyadır. O dünyaya biz, soyut bir zihinle ve spekülasyon yeteneğiyle değil de, her zaman önce eylemle yaklaşırız. Bu açıdan bakıldığında, bizim bilgi alanımıza giren şeyler bizim için bir şekilde yararlı şeylerdir ve yalnızca bize bir şekilde yararlı olabilecek öğeler, bilgimize konu olabilirler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun, geleneksel epistemolojiye yönelik bütün bu eleştirilerin ardından bağlandığı epistemoloji görüşü, ilk kez on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya konan pragmatizmin bilgi anlayışıdır. Bilgiyle eylemi belli bir biçimde birleştiren standart bir yaklaşımı temsil eden pragmatizmin bilgi görüşü başlangıçta, Charles S. Peirce'ın düşüncelerimizin anlamının, onların rasyonel davranışa yaptıkları katkının bir fonksiyonu olduğu iddiasıyla ifade edilmiştir. Onun bu görüşü sonradan William James'de, doğruluğu da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Daha doğru bir deyişle, bilgi doğruluğu gerektirdiği veya doğru olmak zorunda olduğu için, bu durum pragmatist filozofların bilgi ve doğruluk anlayışlarına yoğun bir etki yapmıştır. Bununla birlikte, Peirce'tan miras alınan en önemli kavrayış, kendisini yanılabilircilik olarak ifade edilen görüşte gösterir. Yanılabilircilik, biz insanların her zaman yanılabileceğimiz, dolayısıyla bilgi açısından doğrunun, ideal bir sınır ya da hedef olduğu görüşüdür.



İKİNCİ BÖLÜM

BİLİM FELSEFESİ

Bilim felsefesi, felsefenin bilimi konu edinen disiplinidir. Bu disiplin, bilimin doğasına ve özellikle de yöntemlerine, kavramlarına, ön kabullerine ve bu arada, bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalardan oluşur. Bilim felsefesi, söz konusu araştırmaları, elbette felsefi yöntemleri, esas itibarıyla da rasyonel ve eleştirel bir sorgulama yöntemini kullanarak gerçekleştirir.

Bilim aslında felsefenin uzun zamandan beri konusu olmuştur. Gerçekten de, en azından Aristoteles'ten başlayarak filozoflar bilimi ele almış, bilimle ilgili sorular sorarken, bilimsel yöntemlerin ve bilimsel önermelerin ayırıcı özelliklerini gözler önüne sermeye çalışmışlardı. Bununla birlikte, en azından teknik anlamıyla bilim felsefesi yeni, en fazla yüzyıllık geçmişi olan bir felsefe disiplinidir. Bunun da en önemli nedeni, yaklaşık olarak yine aynı dönemde bilim alanında yaşanan hızlı ve baş döndürücü gelişmeler ve bilim ile tekniğin modern kültürde oynadığı olağanüstü büyük ve belirleyici roldür.

Gerçekten de, bilim alanında, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan gelişmeler, felsefeyi derinden etkileyen çağdaş bilimsel kuramlar, bilimi anlamak bakımından felsefenin vazgeçilmez olduğunu gözler önüne sermiştir. Felsefe bilimin kendisini, tarihini, yöntemlerini ve başarılarını anlamak açısından vazgeçilmez bir önkoşul olmak durumundadır.

Öte yandan, bilim ve teknolojinin etkisini tek yanlı olarak kültürün bütün alanları üzerinde hissettiren tahakkümü veya yayılımının determinizme karşı özgürlük problemini veya zihnin bedenin bir parçası olup olmadığı ya da bütünüyle maddî bir evrende amaç ve anlama yer kalıp kalmadığı türünden klâsik felsefî problemleri bugün her zamankinden daha önemli ve acil problemler hâline getirmiş olduğu söylenebilir.

Bilim Felsefesinin Konuları

Bilim felsefesinin konusu, işte bu genel değerlendirmelerden hareketle üç ayrı alana bölünebilir. **(1)** Bilim felsefesinin alanlarından birincisi, bilimin yöntemine ya da yöntemlerine, bilimsel sembollerin doğasına ve bilimsel sembolik sistemlerin mantıksal yapısına ilişkin araştırmalardan oluşur. Bilimin yöntemine ilişkin böyle bir araştırma, yalnızca doğa bilimlerini değil, ayrıca sosyal bilimleri de kapsar.

Böyle bir araştırmanın, tarihle ilgili disiplinleri, normatif bilimleri ve tarihsel boyutları olan antropoloji ve jeoloji gibi bilimleri de kapsayıp kapsamadığı, araştırmacının bilim tanımına ve anlayışına bağlıdır. Bilimin yöntemine ilişkin bir araştırma olarak bilim felsefesi, geleneksel mantık ve bilgi kuramının önemli bir bölümünü içerir. Burada "tümevarım", "tümdengelim", "hipotez", "veri", "keşif" ve "doğrulama" gibi terimler tanımlanıp açıklığa kavuşturulur. Bilim felsefesinde, buna ek olarak, deney, ölçüm, sınıflama gibi, bilimin daha ayrıntılı, özel ve teknik yöntemleri incelenir. Yine bilim sembolik bir sistem olduğu için, bilim felsefesinin bu alanında, genel bir göstergeler kuramı da önemli bir rol oynar. Bu konu alanının, bilim felsefesinin epistemolojik boyutuna karşılık geldiği söylenebilir.

(2) Öte yandan, bilim felsefesinde, bilimlerin temel kavramları, önkabulleri ve varsayımları incelenir ve bilimlerin deneysel, rasyonel ve pragmatik temelleri açığa çıkarılır. Bilim felsefesinin bu boyutu, bilim adamının kullandığı, fakat eleştirel bir incelemeye tâbi tutmadığı "neden", "nicelik", "nitelik", "zaman", "mekân" ve "yasa" gibi kavram ve kategorilere ilişkin bir araştırmayı içerdiğinden, metafizikle belli bir ilişki içinde bulunmak durumundadır. Bilim felsefesinin bu boyutu, ayrıca bir dış dün-

yanın varlığına ve doğanın düzenliliğine duyulan inançları da eleştirel bir incelemeye tâbi tutar. Burası da doğallıkla, bilim felsefesinin metafiziksel boyutunu meydana getirir.[1] (3) Ve bilim felsefesi, nihayet özel bilimlerin sınırlarını belirlemeye, bilimlerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini açığa çıkarmaya çalışır. Burada, bilimlere ilişkin bir sınıflama yer alır. Yine, bilimin toplumsal yönü de, bu çerçeve içinde ortaya çıkar. Bilimin belli bir kültür çevresi içindeki yeri, yani bilimin yönetimlerle, iş dünyasıyla, sanatla, dinle ve ahlâkla olan ilişkileri araştırılır.

Bilim Felsefesinin Değeri ya da Faydası

Aslında, bilim ile felsefe genel bir "bilgelik" ya da "hikmet" kapsamı içinde, tarihte uzun bir zaman boyunca birlikte varoldular. Öyle ki, örneğin Eukleides'in geometriyi, milattan önce üçüncü yüzyılda, "mekânın bilimi" diye özerk bir bilim olarak tesis etmiş olmasına rağmen, bu disiplin Platon'un Akademi'sinde çoğu çaman filozoflar tarafından okutuldu. Bilimlerin müstakil birer disiplin hâline gelerek felsefeden ayrılmaları süreci, esas itibarıyla Galile, Kepler ve Kopernik tarafından on yedinci yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel devrimle başlar. Çünkü bilimsel devremin ifade ettiği başkaca çok daha önemli şeyler bir yana, bu üç adamın fiziği metafizikten bağımsız bir bilim dalı olarak kurduğu söylenebilir. Sonra Darwin, 1859 yılında yayınlanan *Türlerin Kökeni* adlı eseriyle, biyolojiyi felsefeden ayırdı. Yirminci yüzyılın başlarında ise, psikoloji felsefeden ayrıldı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren mantığa gösterilen olağanüstü büyük ilgi, en nihayetinde bilgisayar bilimini yarattı.

Bütün bu bilimler felsefeden koptular kopmasına da, geride yanıtlanmak veya çözüme kavuşturulmak üzere, felsefeye bir dolu soru ya da problem bıraktılar. Örneklerimizi bilimden kopan bu öncü ya da temel bilimlerden seçebiliriz. Söz gelimi matematik sayılarla uğraşır. Peki ya "Sayı nedir?" diye bir soru

---

[1] D. Papineau, "Problems of the Philosophy of Science", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 809-12.

sorulacak olursa, bilinmelidir ki, matematikçinin bu konuda söyleyecek çok fazla bir şeyi yoktur. Çünkü bu soruyla anlatılmak istenen "2"nin, "çift"in veya "II"nin ne olduğu değildir? Fakat daha ziyade belli bir rakam veya sembol ile gösterilen bu şeyin gerçekte ne olduğudur. Matematikçilerin yanıtlayamadıkları bu soruyu yanıtlamak için çalışanlar, Platon'dan beri filozoflar olmuşlardır.

Veya Newton'un kuvvetin kütle ile ivmenin çarpımına eşit olduğunu bildiren ikinci yasasını [F = ma] düşünelim. Bu ünlü formülde geçen ivme, hızın zaman bakımından ilk türevini ifade edecek şekilde dv/dt olarak hesaplanır. Peki ya, ortalama insanın veya hepimizin çok âşina olduğu, ama fizikçinin tatmin edici bir biçimde yanıtlayamadığı zaman tam olarak nedir? Zamanı, fizikçinin sıklıkla yaptığı üzere, saatle, dakikayla veya saniyeyle anlatmaya, tanımlamaya çalışmak, zamanı ölçtüğü birimlerle karıştırmak anlamına geleceği için, hiçbir işe yaramaz. Bu da, bilimin en azından üç yüz yıldan beri felsefeye havale etmiş olduğu bir sorudur.

Aynı şekilde, Darwin'in evrim kuramından beri pek çok bilim adamı ve zaman zaman da düşünür, insanın doğasını belirleyip ifade etme ve hayatın anlamını tanımlama işinin felsefeden bilime geçtiğini savunur. Söz konusu bilim adamları içinden önemli bir kısmı da insanın veya insan doğasının diğer hayvanlardan, niteliksel olarak değil de, sadece nicelik bakımından, dereceyle ifade edilecek şekilde farklılık gösterdiğini ve hayatın da hiçbir anlamı olmadığını ve olamayacağını öne sürer. Evrim kuramına gösterilen büyük direncin esas nedeni, herhâlde bu olsa gerektir: Evrimci biyoloji, yanıtlayamayacağı, bu yüzden de felsefeye havale edilmesi gereken soruları yanıtlama cüretinde olmuştur.

Yine, bütün bilimler, özellikle de nicelikle ilgili olan bilimler, açıktır ki, mantıksal akıl yürütmeyle tümdengelimsel olarak geçerli argümanların güvenilir olmasına bağlıdır; hatta, matematiksel bilimler bir tarafa bırakılacak olursa, hemen tüm bilimler tümevarımsal argümanları sıklıkla kullanırlar. Bununla birlikte, hiçbir bilim öncelikle tümdengelimsel argümanın neden her zaman güvenilir olduğu ve ikinci olarak da, bizim tümevarımsal akıl yürütmeyi, her daim güvenilir veya mutlak olarak zorunlu olmamasına rağmen, neden kullanmaya mecbur olduğumuz sorusunu ele almaz.

Bilim tarihinin ve onun felsefeye havale ettiği problemlerin yaratmış olduğu mirasın bize açık olarak gösterdiği birkaç önemli husus vardır. Bu miras her şeyden önce, iki entelektüel disiplinin, yani bilim ile felsefenin birbirlerine ayrılmazcasına bağlı olduğunu gösterir. Aynı miras, felsefenin iki ayrı soru kümesiyle meşgul olan bir entelektüel faaliyet olduğunu gözler önüne serer. Buna göre, felsefe doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin sadece bugün için yanıtlayamamakla kalmayıp, muhtemelen hiçbir zaman yanıtlayamayacağı normatif sorularla meşgul olur. Felsefenin önemli bir bölümü bu türden sorulara verilen yanıtlarla karakterize olur. "Sayı"nın, "zaman"ın, "nedensellik"in, "adalet"in veya "insan doğası"nın ne olduğuyla ilgili bu soruları birinci düzeyden sorular olarak değerlendirirsek, felsefenin bir de bilimlerin bu soruları neden yanıtlayamayacağıyla ilgili ikinci düzeyden sorularla meşgul olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Felsefenin ele aldığı bu ikinci düzeyden ya da türden soruların kendileri, bilimin sınırlarının ne olduğuyla, bilimin nasıl iş gördüğüyle, onun faaliyet türü ve işleyişinin nasıl anlaşıldığıyla, bilimin yöntemlerinin ne olduğuyla, bu yöntemlerin nereye uygulanıp, nereye uygulanamayacağıyla ilgili sorulardır.[2]

Bu soruları yanıtlamak bize her şeyden önce, ya şimdiye kadar yanıtlanamamış sorular üzerinde ilerleme kaydetme ya da söz konusu birinci düzeyden soruların bilimin yanıtlayabileceği veya yanıtlaması gereken sorular olup olmadıklarını açıklıkla görme imkânı verir. Bu da her bakımdan yararlı olan bir şeydir, zira bizi, bir yandan bilimi lâyıkıyla anlamaya, bilimin başarısını teslim etmeye götürürken, diğer yandan bize bilimin sınırlarını görme, her tür "bilimcilik" veya "bilim bağnazlığı" karşısında uyanık olma imkânı sağlar. Bilimin doğası ve yöntemleriyle ilgili soruları tatmin edici bir biçimde yanıtlama çabası, bize aynı zamanda bilimsel sorular için önerilmiş yanıtların uygunluğuna değer biçmek bakımından yardımcı olabilir.[3] Fakat bilim felsefesinin bize katkı sağlayabileceği noktalar, bunlardan ibaret değildir.

---

[2] A. Rosenberg, *Philosophy of Science*, London, Routledge, 2000, s. 7.

[3] P. Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, Eaglewood Cliffs, NJ, Printice-Hall, 1957, s. xvii.

Bilime ilişkin olarak, bilim felsefesi yardımıyla kuşatıcı bir kavrayışa sahip olmak, sadece bilimin bütünlüğüne ve onun nesnel bilginin kazanılmasında bir araç olarak sahip olduğu öneme değil, fakat inanç formasyonunun bilimsel olmayan diğer yollarına da gereği gibi değer biçme imkânı verir. Yine, bilimle ilgili sağlam bir kavrayış doğa bilimlerinin yöntemlerinin konuları itibarıyla ayrı alanlar oluşturan sosyal bilimlerle davranış bilimlerine neden uygulanamayacağını anlamamızı sağlar. Sadece bu durum bile, doğa bilimlerinin gücünü ve başarılarını takdir edip, bu disiplinlerde başarılı olan yöntemleri, onların ötesinde sosyal bilimlerle davranış bilimlerine de uygulamak isteyenlerin doğa bilimlerinin elde etmiş oldukları başarılara erişme imkânı veren yöntemleri analiz etmek açısından özel bir neden yaratır.

Yine bilimi tam ve gereği gibi anlayıp takdir etme, bize bilim tarafında veya bilim eliyle gerçekleşecek suistimaller karşısında uyanık olma bilinci kazandırır. Gerçekten de, sosyal meselelerin ve davranışla ilgili konuların bilimsel bir tarzda ele alınışına muhalefet edenler bilim felsefesi tartışmalarına yaklaşık yüz yıldan beri katılmaktalar; onların bilim felsefesiyle ilgili söz konusu tartışmalara katılımı, sosyal bilimlerle davranış bilimlerinde, bu bilimlerin öz-bilince sahip bilimsel teşebbüsler olarak zuhurundan beri gözlenen göreli başarısızlık veya başarı eksikliğinin doğa bilimlerinin yöntemlerini tam ve gereği gibi anlayıp hayata geçirmedeki başarısızlığın bir sonucu olduğunu savunan sosyal bilimciler ve bilim filozoflarının katılımlarından daha az güçlü ve ateşli olmamıştır. Hatta onlar bu tartışmalara katılmakla da kalmayıp, doğa bilimlerinin yöntemlerinin toplumsal meselelere ve davranışla ilgili konulara uygulanamayacağını, bu tür bir "bilimsel emperyalizm"in entelektüel bakımdan temelsiz olduğunu iddia ettiler; üstelik, biraz daha ileri giderek, onun kişisel ilişkileri ve kırılgan toplumsal kurumları insansızlaştırmak suretiyle zararlı olmasının çok muhtemel olduğunu savundular. Söz konusu pozitivizm karşıtları, böyle bir yaklaşımın –söz gelimi, yirminci yüzyılda bazı ülkelerde sürdürülen ırk ıslahı siyasetlerinde olduğu üzere– ahlâken tehlikeli politika ve programlara izin vermek ya da hatta bilimsel araştırmayı davranış genetiği türünden şimdiye kadar el sürülmemiş alanlarda da harekete geçirmek benzeri suisti-

mallerle sonuçlanmasının çok muhtemel olduğunu öne sürdüler.[4]

(1) Mantıkçı Pozitivist Bilim Anlayışı

Gerçek ya da teknik anlamıyla bilim felsefesinin mantıkçı pozitivizmle başladığını söylemek doğru olur. Mantıkçı pozitivizm 1907 yılında matematikçi Hans Hahn, iktisatçı Philipp Frank gibi birkaç bilim adamı ve filozofun felsefe tartışmalarıyla temelleri atılan, sonradan 1920'lerde Moritz Schlick, Fredrich Waismann, Edgar Zilzel, Felix Kaufmann, Herbert Feigl, Viktor Kraft, Karl Menger, Kurt Gödel ve nihayet Rudolf Carnap'ın katılımıyla meydana gelen bir grup bilim adamı-filozofun genelde bilim ve felsefe anlayışını, daha özel olarak da bilim felsefesi görüşlerini ifade eder. Tüm toplantı ve çalışmalarını Viyana'da yaptığı için, aynı zamanda "Viyana Çevresi" diye adlandırılan bu topluluğun tartışmalarına bazen Ludwig Wittgenstein ve Karl Popper da katılmaktaydı. Wittgenstein'ın özellikle, Çevre üyeleri tarafından İngiliz ampirizminin doruk noktası veya nihaî sonucu olarak değerlendirilen *Tractatus-Logico Philosophicus* adlı eserinin, söz konusu mantıkçı pozitivist düşünürlerin görüşleri üzerinde yoğun bir etkisi olmuştur.

Viyana Çevresi düşünürleri, Viyana Üniversitesi'nde profesör olarak çalışan Moritz Schlick önderliğinde toplanarak bilim felsefesi üzerinde tartışmalarda bulunmuş, 1929 yılında ilk uluslar arası bilim felsefesi kongresini toplamışlardı. Yine, çevre filozofları görüşlerini ifade etmek üzere, 1930 yılında *Erkenntis* adını taşıyan bir felsefe dergisi çıkarttılar. Çevrenin toplantı ve tartışmalarına katılan bir diğer önemli isim, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eseriyle mantıkçı pozitivist düşünceleri İngilizce konuşan dünyaya yayan Alfred Julius Ayer'dir. Çevre 1933 yılında, politik duruşları itibarıyla büyük ölçüde solda bulunan üyelerinin, Almanya'da değişen siyasal koşullar nedeniyle Avusturya'dan ayrılarak İngiltere ya da Birleşik Devlet-

---

[4] A. Rosenberg, *a.g.e.*, s. 10.

ler'e gitmelerini müteakip dağılmıştır.[5] Çevrenin dağılmasında elbette, politik koşullar yanında, mantıkçı pozitivist görüşlerin ihtiva ettiği eksiklik ya da hataların da önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Çevrenin Sosyal Arkaplânı

Bilim felsefesinin veya bilimle ilgili çağdaş tartışmaların tarihinin 1920 ile 1950 yılları arasındaki kurucu döneminin, şu hâlde ilk ve dolayısıyla, sonraki hemen tüm bilim anlayışları veya okullarının bir şekilde kendisine gönderimle anlaşılmak durumunda olduğu en önemli okulu olan mantıkçı pozitivizm, gerçekten de mutlak bir akılcılığı, aklın sadece bilimde tezahür ettiği inancını ve doğallıkla da bilimsel bir dünya görüşünü temsil ediyordu. 20. yüzyılın ilk yarısına damgasını büyük ölçüde vuran mantıkçı pozitivistler, gerçekte kendilerinin "karanlık" diye niteledikleri bir sosyo-politik atmosferin ürünü olduklarını öne sürmekteydiler; bu yüzden, mevcut koşulları pozitif bir felsefe anlayışı, bilimci bir dünya görüşü ile ıslah etmeye veya yeni baştan şekillendirmeye çalıştılar. Gerçekten de, Çevre düşünürleri Almanya'da giderek güçlenen ve en nihayetinde faşizme götürecek olan muhafazakâr bir siyasetten ve insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak gördükleri metafizikten büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar. Bu yüzden, bilim ile metafiziği birbirinden ayırmaya, felsefenin, özel olarak da Alman İdealizminin insanlığın önüne muğlak ve karanlık bir dünya koymasına engel olmaya çalıştılar; insan zihninin önünde yıllar yılı bir engel olarak duran metafiziğin bütün tortularından ayıklanacak bir bilim ve felsefe anlayışını yeni baştan tanımlamaya koyuldular.

Metafiziğe karşı çıkışları büyük ölçüde ideolojikti; örneğin, sosyo-politik ilgileri en güçlü olan isim olarak Otto Neurath, metafiziği toplumsal ve politik irtica olarak değerlendirmekte ve bu yüzden çevrenin de, esas itibarıyla metafiziği yıkmayı amaç edinmiş bir siyasal parti gibi eylemde bulunması gerekti-

---

[5] O. Hanfling, "Logical Positivism", *Routledge History of Philosophy*, vol. 9. *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century* (ed. by S. G. Shankar), Routledge, London, 1996, ss. 194-95.

ğini öne sürmekteydi. Gerçekten de, bilimciliği alabildiğine güçlü bir yeni Marksist olarak Neurath, bilim adamları cemaatini rasyonel olarak düzenlenecek toplum için bir model olarak almakta ve dolayısıyla, toplumsal ve entelektüel hayatın aklî olmayan bütün metafiziksel unsurlardan arındırılmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmekteydi.[6] Mantıkçı pozitivistler, metafiziğe bunun yanında epistemolojik gerekçelerle, önermelerinin anlamsız olması nedeniyle karşı çıktılar. Onlar, aslında burada Hume'la başlayıp, Comte yoluyla Mach'a kadar uzanan ana pozitivist damarı takip ediyorlardı. Metafiziğe karşı eskiden negatif bir tavır takınmış olan bu isimlerin metafiziğin içeriğine boş ya da faydasız oldukları gerekçesiyle karşı çıkmış oldukları yerde, mantıkçı pozitivistler metafiziğe önermelerinin doğru ya da yanlış olmayıp, anlamsız oldukları için tavır aldılar.

Mantıkçı Pozitivizmin Kavramsal Dayanakları

Buradan da anlaşılacağı üzere, "mantıkçı pozitivizm" adını oluşturan iki kavramdan "pozitivizm" kavramı, on dokuzuncu yüzyılın başlarında ünlü Fransız düşünürü Comte tarafından kullanılmıştı. Comte felsefî sistemlere, metafiziğe güvenmeyip, sadece deneyime dayanan bilgiye önem vermekteydi; ve gücünü deneysel yönünden alan doğa bilimini, bilginin gerçek örneği ya da paradigması olarak değerlendiriyordu. Gerçekten de, insanlık tarihini veya bilimlerin ya da tek insanın entelektüel tarihini sırasıyla sırasıyla (i) dinî, (ii) metafizik ve (iii) pozitif evrelerden meydana gelen bir ilerleme ya da gelişme süreci olarak gören Comte, pozitivizmiyle doğallıkla bir bütün olarak rasyonalite alanının tamamen bilim tarafından tüketildiğini ifade etti. Bununla birlikte, mantıkçı pozitivizmin ortaya çıkışında Hume ile sonradan Hume'u izleyen Ernst Mach'ın, birçok bakımdan Comte'tan daha etkili olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, olgulara dayanmayan bilginin mümkün olamayacağını, nesnelerle ilgili bilgiye ulaşma sürecinde, olgulara dayanmayan bütün unsurların ayıklanması gerektiğini öne sürerken Mach, pozitivizmi olabilecek en açık şekilde ortaya

[6] M. Friedman, "Logical Positivism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

koymuştu. O, metafiziğe tam bir muhalefet içinde, bilimi sağlam bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştı; nitekim, bilimsel ifade ya da önermelerin deneysel olarak doğrulanabilmesi ve bu deneysel ifadelerin de duyumlara veya duyusal gözlemlere indirgenecek şekilde formüle edilebilmeleri gerektiğini öne sürdü. Ona göre, bilimsel ifadeler duyumların kısaltılmış ve dolayısıyla, ekonomik betimlerinden başka hiçbir şey değildi.[7]

"Mantıkçı pozitivizm" deyiminde geçen "mantıkçı" kavramına gelince; o, modern mantığın onların yaklaşımında kazandığı yeri gösterir. Gerçekten de mantıkçı pozitivistler mantığın imkânlarını ve araçlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarıp belirginleştirmeye çalıştılar. Gündelik dilin sembolik mantığın ölçütlerini yerine getiremediğini, dolayısıyla bilim dili için gerekli açıklık ve kesinliği sağlayamadığını; bu yüzden, bilimde analiz açısından sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir *formel dil*in gerekli olduğunu düşündüler. Çevre düşünürleri bilimsel bilginin kesinliğini ancak mantık diliyle ortaya koyabileceklerini düşünüyorlardı. İhtiyaç duyulan formel adımları, mantıkçı pozitivistler mantık ve matematik alanında, kendileri sahneye çıkmadan hemen önce yaşanan iki önemli gelişmeden temin ettiler. Bu gelişmelerden birincisini ünlü matematikçi David Hilbert'in geometriyi mantıksal olarak aksiyomatikleştirirken, onu herhangi bir mekânsal forma gönderimde bulunmaktan kurtaran formalist bakış açısı meydana getirmekteydi. Buna göre, geometri, verili bir mekânın yapısını yansıttığı için değil, fakat konusunu saf mantıksal formüller yoluyla tanımladığı için *a priori* olarak doğru olmak durumundaydı. Matematiksel doğruluk bu anlayışta, mantıksal tutarlılıkla özdeşleştirildi.

İkinci önemli gelişme ise, Frege ve Russell'ın "mantıkçılığı" oldu. Frege ve Russell'ın söz konusu mantıkçılığı, Hilbert'in formalizminin tam tersine, matematiksel disiplinleri, özellikle de aritmetiği kapsayıcı bir mantık sisteminden hareketle inşa etme amacının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu görüşe göre, aritmetik gibi matematiksel disiplinlerin belli bir konu alanı, kendileriyle ilgili doğruların ortaya konduğu, söz gelimi önermelerle sınıflardan oluşan münferit bir konu alanı vardır. Bütünüyle mantıksal bir yapı sergileyen söz konusu matema-

---

[7] E. Mach, *The Analysis of Sensations*, Chicago, Open Court, 1914.

tiksel disiplinler, bu yüzden Kant'ın öne sürdüğü gibi, sentetik *a priori* değil de, analitik doğruları dile getirirler. Mantıkçı pozitivizm açısından çok büyük bir önemi olan bu iki gelişme söz konusu olduğunda, denilebilir ki, Hilbert'in formalist bakış açısı, başkaları yanında esas Schlick, mantıkçı bakış açısı ise Carnap tarafından benimsenmiştir.

Doğrulanabilirlik İlkesi

Mantıkçı pozitivizmi benimsemiş düşünürler, öncelikle bilimsel bilginin deneyime dayalı bir bilgi olduğunu göstermek, bilime bir sınır çekmek, daha doğrusu bilimi bilim olmayandan ayırabilmek için, "doğrulanabilirlik ilkesi" olarak bilinen meşhur ilkeyi geliştirdiler. Gerçekten de, ilke öncelikle oldukça güçlü ampirik temelleri olan bir anlamlılık ölçütü, bir anlam kuramı sağlamaktaydı.

Buna göre, doğrulanabilirlik ilkesi her şeyden önce, bir ifade ya da tümcenin anlamının o tümcenin doğruluk koşullarında olduğunu ortaya koyar.[8] İlke, başka bir deyişle, bir tümcenin anlamını kavramanın, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirdiğini dile getirir. Yani, bir ifadenin, bir önerme ya da söylemin bir bilgi içeriği taşıması veya anlamlı olabilmesi için, doğrudan doğruya olgusal bir dille ifade edilmesi veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu koşulları taşımayan, yani deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamayan önerme ya da iddialar, metafiziksel iddia ya da önermeler olup, anlamdan yoksundurlar.

Doğrudan Doğrulama: Mantıkçı pozitivistler doğrulamanın doğrudan ya da dolaylı olabileceğini kabul ederler. Başka bir deyişle, bazı önerme ya da tümceler gözlem yoluyla dolayımsız olarak doğrulanabilirler; söz konusu tümce ya da önermelerin doğruluğu veya yanlışlığına duyu-deneyimi veya gözlem yoluyla karar verilebilir. Mantıkçı pozitivistler dolayımsız olarak doğrulanabilen işte bu tümce ya da önermelere *temel önermeler, protokol* ya da *gözlem önermeleri* adını verdiler. İçlerinden bazıları gözlem önermelerini deneyimlerimizi dile getiren fe-

---

[8] O. Hanfling, *a. g. e.*, s. 196.

nomenal ifadelerle sınırlarken, bazıları gözlem önermelerinin dünyanın gözlemlenebilir durumlarını dile getiren önermeler olduklarını öne sürdü.

Dolaylı Doğrulama: Mantıkçı pozitivistler, söz gelimi "güç" benzeri doğrudan deneyim yoluyla gözlemlenemeyen özellik veya kendiliklerle ilgili terimlerin geçtiği tümce ya da önermelerin ise, ancak dolayımlı bir biçimde doğrulanabileceğini öne sürdüler. Daha doğru bir deyişle, bu türden kuramsal terimlerin anlamını açıklamak için, mantıkçı pozitivistler, söz konusu terimleri içeren tümcelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını gözlem önermeleriyle dolaylı olarak belirlemenin yollarını aradılar. Gerçekten de, insan tarafından algılanamayan elektromanyetik dalgalar, elektron ve protonlarla ilgili olan fizik kuramları dikkate alınacak olursa, bilimsel bilgimizin deneyim yoluyla gözlemlenemeyen şeylerle de ilgili olabileceği açıklıkla anlaşılır.

Mantıkçı pozitivistler, işte burada, yani gözlemlenemeyen kendiliklerle ilgili kuramlar veya birtakım kuramsal terimlerin, yani gözleme konu olamayan özelliklerle ilgili terimlerin geçtiği önermelerde, ancak dolaylı doğrulamaya başvurulabileceğini; ilgili önerme ya da kuramların gözlem önermelerine, temel önermelere indirgenerek doğrulanabileceğini söylerler. Buna göre, elektrik akımının bir doğru boyunca aktığını öne süren önermenin, algılanamaz olan elektronların tel boyunca akmakta oluşlarını gerektirecek şekilde anlaşılmaması gerekir: Bu önerme daha temel birtakım önermelere, doğrudan gözlem verilerine indirgenebilir. Bu takdirde, aynı önerme telin uygun koşullardaki durumundan dolayı, belirli özgül ve algılanabilir fenomenlerin ortaya çıktığını dile getirir ve önerme bu fenomenler aracılığıyla doğrulanabilir. Yani, önerme, örneğin telin uçlarının bir ampermetreye bağlanması durumunda, ampermetrenin ibresinin yer değiştireceğini, telin uçlarının bir elektroliz çözeltisine batırılması durumunda, elektrolizle ilgili fenomenlerin ortaya çıkacağını, suyun ısısını ölçmemiz durumunda ise, ısının yükseldiğini göreceğimizi öne sürer. Gerçekten de en azından başlangıçta, mantıkçı pozitivistlerin hemen tamamı Carnap'a uyarak, bu türden kuramsal terimler içeren bütün önermeleri gözlem önermelerine "çevirme"yi önerdiler.

Olgusal Doğrulama: Demek ki mantıkçı pozitivistler, doğrulanamayan, daha doğrusu ne doğru ne yanlış olan önermele-

ri, anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa bırakırken, bilimsel bilginin esas itibarıyla doğrudan ya da dolaylı olarak doğrulanabilir gözlem önermelerinden oluştuğunu söylediler. Bununla birlikte, onların bakış açısından iki ayrı doğrulama türü bulunmaktaydı. Bunlardan doğrudan ve dolaylı doğrulama diye iki ayrı şeklinden söz ettiğimiz olgusal doğrulama, dünyanın gözlemlenebilir bir yönüne, dış dünyadaki bir olay ya da duruma gönderme yapan bir önermenin, söz gelimi "Ali'nin köpeği siyahtır" gibi bir önermenin gözlem ya da deney yoluyla doğrulanmasıdır. Böyle bir önermenin doğrulanması için, herhangi bir mantıksal kurala ihtiyaç duyulmaz; sadece Ali'nin köpeği bulunarak, rengi kontrol edilir. Köpeğin rengi gerçekten de siyah ise önerme doğrulanmış; siyah değilse yanlışlanmış olur.

Mantıksal Doğrulama: Fakat "Bütün köpekler dört ayaklıdır" önermesi, olgusal olarak veya gözlem yoluyla doğrulanabilir bir önerme değildir; bu önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek için, bu dünyadaki milyonlarca köpeğin gözlenmesi gerekmez. Çünkü önerme, olgusal bir durumdan ziyade, mantıksal bir durumu ifade etmektedir. Bu mantıksal durum da, gözlem yoluyla değil, fakat önermenin öznesiyle yüklemi arasındaki ilişkiye bakılarak, tümcenin gramatikal yapısı incelenerek ortaya çıkarılabilir.

Analitik ve Sentetik Önermeler: Metafiziğin hiçbir şekilde doğrulanamayan anlamdan yoksun önermeleri bir tarafa bırakıldığında, doğrulamanın iki yolu olduğuna göre, buradan doğrulanabilirlik ilkesinin sahip olabileceğimiz doğruları, doğrulanabilen anlamlı önermeleri, tıpkı insan zihninin sahip olabileceği bütün doğruları olgularla ilgili fizikî doğrular ve ide ilişkileriyle ilgili mantıksal-matematiksel doğrular olarak ikiye ayıran "Hume Çatalı" gibi, iki başlık altında topladığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, bize dünyadaki olay ve olgularla ilgili veya dünyanın farklı durumları hakkında bir şeyler söyleyen *sentetik önermeler*dir; bu önermeler doğallıkla, bize dünya hakkında yeni bilgiler verip, dünyaya dair bilgimizi arttırırlar. Elbette zorunluluk ihtiva etmeyen, yani karşıtlarını olumlamanın bir çelişki yaratmadığı bu önermeler olumsal önermeler olup, onları esas itibarıyla doğa bilimlerinde buluruz.

Doğrulanabilirlik ilkesi mantıksal olarak doğrulanan ikinci ana önerme türüne, analitik önerme veya totoloji adını verir. Mantık ve matematikte bulduğumuz bu önermeler, karşıtlarını

olumlamanın bir çelişkiyle sonuçlandığı önermeler olarak, zorunlu önermelerdir. Mantık ve matematiğin önermelerinin, yüklemleri öznelerinden ayrı bir bilgi içeriği taşımayan, bu yüzden de özne kavramında bir şekilde içerilen önermeler olmak anlamında totolojiler olduğunu öne süren mantıkçı pozitivistler, onların içerik bakımından boş oldukları ve dolayısıyla, deneyimden bağımsız oldukları için zorunlu olduklarını düşünmekteydiler.

Felsefenin Statüsü: Anlamlı önermeleri, şu hâlde, bir tarafta fizik, kimya, astronomi, biyoloji gibi doğa bilimlerindeki sentetik önermelerle mantık ve matematikteki totolojiler olarak ikiye ayıran "doğrulanabilirlik ilkesi"yle bilime dayalı bir dünya görüşünün savunuculuğunu yaparken, mantıkçı pozitivistler felsefenin alanını ve ona özgü faaliyet türünü de yeni baştan tanımlarlar. Buna göre, felsefe bize dünyanın nasıl olduğunu, neden meydana geldiğini söyleyemeyeceği gibi, dünyadaki durumların nasıl olması gerektiğini de söyleyemez. Yani, felsefe metafizikle iştigal edemeyeceği gibi, normatif etikle de uğraşamaz. Dünya hakkında söylenebilecek her şeyi, bize bilim söylemektedir; bilim bunları bugün söyleyemiyorsa bile, bir gün gelip mutlaka söyleyecektir. Bu bakımdan genellikle Wittgenstein'ı takip eden mantıkçı pozitivistler, felsefenin esas itibarıyla analitik bir etkinlik olduğunu, bu yüzden kendisini dilsel bir analizle sınırlaması gerektiğini söylerler. Buna göre, felsefenin işi bir önermenin anlamının neden meydana geldiğini gösterme işinden başka hiçbir şey değildir.[9]

Bilimin Birliği

Mantıkçı pozitivistlerin geliştirmiş olduğu doğrulanabilirlik ilkesinin öngördüğü anlamlı doğrular ya da disiplinler listesinde, mevcut hâliyle din, metafizik ve normatif etiğe olduğu kadar sosyal bilimlere de yer yoktur. Onlar toplum bilimleriyle davranış bilimlerinde pek çok muğlaklık, belirsizlik bulunduğunu; söz konusu muğlaklık ve belirsiz anlamlılıkların doğrulamacı anlam kuramının uygulanması suretiyle bertaraf edilebileceğini

---

[9] L. Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, Doubleday and Company, New York, 1968, s. 174

söylerler. Söz konusu bilim felsefesi anlayışı, toplum bilimleriyle davranış bilimlerinde de, daha sonra doğa bilimlerinin metodolojisine başvurulması koşuluyla gerçekleşecek, benzer bir keşif ve açıklama başarısına erişilmesini öngörür.

Mantıkçı pozitivistler, burada kalmazlar; on dokuzuncu yüzyılda, yönteme dayalı bir birlik düşüncesini öngören Comte'tan sonra, bilimin birliği tezini bir kez daha öne sürerler. Gerçekten de, bilimin birliği tezi, yalnızca fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri alanlarını değil, tarih, sosyoloji, psikoloji gibi konusu bakımından doğa bilimlerinden kategorik olarak ayrı olan, alanları da kapsar. Ve insanı konu edinen bu alanların, cansız doğayı konu edinen doğa bilimleriyle birliğinin sorun olabileceği eleştirisine karşı, mantıkçı pozitivistler bilimin birliğinin *içerik* bakımından değil, fakat *yöntem* bakımından sağlanması gerektiğini iddia ederler. Söz konusu yöntem birliği düşüncesini, dil ve yasa birliği düşüncesiyle tamamlarlar.[10]

Söz konusu tez aslında metafizik bir varsayıma, en azından ontolojik bir iddiaya dayanır. Gerçekten de, metafiziği yasaklayan mantıkçı pozitivistler, en azından gerçekliği oluşturan öğelerin sınırlı sayıda olduğunu; varlığın esas itibarıyla tek bir malzemeden oluştuğunu, bu malzemenin de madde olduğunu varsayan monist bir bakış açısı benimsemişlerdi.[11] Bilimin birliği tezinde, söz konusu metafiziksel görüş ya da varsayımı, iki ana varsayım daha izler. Bunlardan birinci varsayım maddî dünyayı oluşturan temel öğeleri açıklayacak tek bir temel *birleşik kuram* bulunduğu varsayımıdır –söz konusu varsayım, bilim felsefesinde *fizikalizm* diye tanımlanır. Bilimin birliği tezinin dayandığı sonuncu varsayım, olgu bildiren bütün önermelerin, birtakım köprü ya da indirgeme önermeleriyle ana ya da temel kurama bağlanabileceğini varsayan *indirgemecilik* varsayımıdır.[12]

Buna göre, bilimleri önce sosyal bilimler ve doğa bilimleri olarak, sonra da sosyal bilimleri toplum bilimleri ve davranış bilimleri, doğa bilimlerini de yaşam bilimleri ve fizik bilimleri olarak ikiye ayıran mantıkçı pozitivizm, fiziği temel bilim ya-

---

[10] L. Kolakowski, *a. g. e.*, s. 188.

[11] O. Hanfling, *a. g. e.*, s. 205.

[12] H. Aslan, "Bilimin Birliği Tezi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 529.

parken, sırasıyla sosyoloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji ve kimyanın temel yasa, ilke ya da kuramlarının fizikten çıkarsanabileceğini varsayar. Bilimin birliği tezi aslında bize, mantıkçı pozitivizmin bilginin kümülatif olarak ilerlediği iddiasında olduğunu; bilimin *birikimsel* bir süreç olduğu ve bilim adamlarının yeni araştırmalarının sonuçlarını daha kapsamlı kavramsal çerçevenin içine kattıkları inancına sahip bulunduğunu gösterir. Buna göre, burada fizyoloji ve psikoloji gibi özelleşmiş bilim dallarının yasalarının ilkece en temel fizik yasalarından türetilebileceği düşünülür. Bu yüzden bir gün gelecek fizyoloji, psikoloji gibi alanlar fizikî yasaların özel bir uygulaması olarak, giderek fiziğin alt dalları olacaktır. Gerçekten de, mantıkçı pozitivistlere göre, bilimin kendi kuram ve yasalarıyla ayrı ayrı bilim dallarına bölünmesi, bilimsel araştırmanın henüz tamamlanmamış olmasından kaynaklanan bir durumdur.

Bilimde Keşif Bağlamı

Mantıkçı pozitivistler her ne kadar, bilim adamlarının bütün bilimsel etkinliklerini şaşmaz mantık kurallarına bağlamayı düşünmemiş olsalar da, bilimsel faaliyeti ana hatlarıyla *keşif bağlamı* ve *doğrulama/pekiştirme bağlamı* olarak ikiye ayırdılar. Bunlardan keşif bağlamı, burada tek tek olgu ya da olaylara ilişkin tekil gözlemlerden sınırlanmamış genellemeler olarak hipotezlere ve nihayet, yasa ya da kuramlara yükselindiği için tümevarımsal bir süreci ifade eder; pekiştirme bağlamı ise, burada bu kez yasa ya da kuramlardan tek tek olgularla ilgili açıklama ya da öndeyilere doğru bir gidiş söz konusu olduğu için tümdengelimsel bir sürece karşılık gelir.

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışına göre, kafasında bir problem, çözmek istediği bir sorun olan bilim adamı, evrende olup biten olayları anlama çabasında, önce zihinden bağımsız olgu ve olayları gözlemler. Burada, olgular arasındaki bağıntıları tespit etme çabası içinde, araştırmacı mevcut verileri gözlemler ve kaydederken olabildiğince ön yargısız olmak durumundadır. Başka bir deyişle, mantıkçı pozitivizmin bakış açısından araştırmacı bilim adamı, gözlem yapmaya başladığında veya laboratuarına girdiğinde, ön yargılarından arınır, kişisel dünya görüşünü terk eder. Bilim adamı gözlemde, öznel algı farklılıklarını

ortadan kaldırmak, gözleme dakiklik, güvenilirlik kazandırmak ve araştırmayı nesnel hâle getirmek için, birtakım araçlar da kullanır, yani deneyler yapar.

Bilim adamı, söz konusu gözlemleme faaliyetiyle ("X metali ısıtılınca genleşti", ya da "Çaydanlıktaki su 100 derecede kaynadı" veya "A gezegeni güneşin etrafında eliptik yörünge çizerek ilerledi" benzeri) *tekil gözlem önermeleri* elde eder. Mantıkçı pozitivizmin bilim anlayışına göre, yeterli sayıda gözlem yapılınca, bir hipoteze, ("Tüm metaller ısıtılınca genişler" veya "Bütün gezegenler güneşin etrafında eliptik bir yörünge çizerek ilerlerler" benzeri) sınırlanmamış bir genellemeye ulaşılır; mantıkçı pozitivizmin klâsik bilim anlayışı açısından, tekil gözlem önermelerinden hipoteze ya da sınırlanmamış genellemeye tümevarım yoluyla geçiş, meşru bir geçiştir. Bunun için üç koşul öne sürülür: **(i)** Gözlem sayısı olabildiğince çok olmalıdır; **(ii)** aynı gözlem çok farklı koşullar altında, atmosfer basıncında, deniz seviyesinde, vb., tekrarlanmalıdır; **(iii)** elde edilen tekil gözlem önermeleri ile sınırlanmamış bir genellemeye karşılık gelen hipotez arasında herhangi bir çelişki olmamalıdır.

Hipotez, birinci aşamada, gözlemlenen olgularla ve olgular arasındaki ilişkilerle ilgili bir genelleme veya bir açıklama taslağıdır. Bu genelleme ya da açıklama taslağı, gözlemlenen olguları açıklamak amacıyla geçici olarak kabul edilir. Hipotez oluşturulduktan sonraki aşama, oluşturulan hipotez ya da hipotezlerin test edilmesidir. Bu aşamada, hipotez ya da hipotezlerin olgular tarafından desteklenip desteklenmediği araştırılır. Hipotez ya da hipotezlerden, olgusal olarak sınanabilir sonuçlar çıkartılır. Bu sınama faaliyeti sırasında; hipotez tüm olgular tarafından doğrulanırsa, yani onun söz konusu alandaki tüm olguları gerçekten açıkladığı ortaya çıkarsa, bunlar kavramsal bir sistem içinde ifade edilebilir. Onlar, bu durumda bir *kuram* düzeyine yükselir ve bir *buluş* olarak nitelendirilir.

Bu süreci açıklamak için sıcaklığın su üzerindeki etkisini araştıran bir bilim adamının faaliyetini örnek olarak verelim: Buna göre, bilim adamı araştırmasına, suyu normal koşullar altında 100 dereceye kadar ısıtmakla başlayabilir. O, suyun 100 derecede kaynamaya başladığını gözlemleyebilir. Bilim adamı, daha sonra suyun farklı sıcaklık ve basınçlardaki durumunu ortaya çıkartan başka gözlemler yapabilir. Birtakım araçlar da kullanmak suretiyle, deneyler gerçekleştirebilir. O, bunun ar-

dından yaptığı gözlemlere ve deneylere dayanarak; suyun, sıcaklık ve basınçla ilişkisi içinde, kaynama noktasıyla ilgili bir hipotez önerecektir. Söz konusu hipotez, bu alandaki tüm olgular tarafından doğrulanırsa, bilimsel bir yasa ya da suyun davranışıyla ilgili bir kuram hâline gelir.[13] Bu yasa, yalnızca bilim adamının hipotez oluşturmadan önce yaptığı gözlemleri ve hipotezini sınamak amacıyla gerçekleştirdiği deneyleri açıklamakla kalmaz. Hipotez ya da kuram, bundan başka gelecekte suyun farklı sıcaklık ve basınçlarda nasıl olacağını, hangi davranışı göstereceğini doğru tahmin eder. Mantıkçı pozitivist anlayışa göre, bilimsel süreç, gözlem ve deneyle başlar, hipotez ve kurama doğru gider.

Bilimsel Açıklama

Mantıkçı pozitivizm açısından bilimin ikinci boyutunu öndeyiyle birlikte oluşturan bilimsel açıklama da, en az bilimsel keşif kadar önem taşır. Gerçekten de, bilim adamlarının örnek alacakları, onlar için bir esin kaynağı olabilecek bir açıklama standardı oluşturmak amacı çerçevesinde yoğun bir çaba harcayan mantıkçı pozitivistler, bu disiplinin tarihinde bir bilimsel açıklama modeli ve kuramı geliştiren ilk filozoflar olmuşlardır. Nitekim, mantıkçı pozitivistlerin teşebbüs ve çabaları sonucunda, ortaya, özde sadece ayrıntılarda farklılık gösteren iki tür açıklama modelinin çıktığı söylenebilir. Bunlardan *kapsayıcı yasa modeli* olarak anlaşılan birincisi, açıklamayı açıklananın bir yasa kapsamına sokulması olarak anlar. Buna mukabil bir *nedensel açıklama modeli* ortaya koyan ikinci yaklaşım ise, açıklamayı açıklananın nedenini gösterme, bir sebep-sonuç zinciri içine yerleştirme olarak ele alır.

Kapsayıcı Yasa Modeli: Bu ilk açıklama modeli, açıklama getirmeyi özde belli bir argüman kurmak veya açıklayanlar ile açıklanan arasında belli bir mantıksal ilişki oluşturmak olarak görür. Açıklamada, açıklanan şey belli bir olay, açıklayanlar söz konusu olayın vuku buluşunun gerekçe ya da nedenleridir; ya da başka bir deyişle, açıklayanlar argümanın öncülleri, açıkla-

---

[13] N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 126.

nan ise sonucudur. Bu açıdan bakıldığında, açıklama, açıklanan olayın açıklayanların ışığında gerçekleşmesinin beklendiğini gösteren bir argümanın öne sürülmesinden meydana gelir. Kapsayıcı yasa açıklama modelinde, bir ya da birkaç yasanın açıklayanlar içinde yer alması gerekir. Öyle ki, söz konusu yasalar açıklanan şey ya da olayı kapsamı altına alarak açıklar. Bu süreç, "bir cismin neden genleştiği?" sorusuna getirilecek bir açıklama yoluyla şöyle ifade edilebilir:

(i) Bu cisim bakır bir teldir.

(ii) Bakır bir metaldir.

(iii) Bu metal (bakır) tel (şu kadar) ısıtılmıştır.

(iv) Tüm metaller ısıtıldıklarında (şu matematiksel formüle göre) genleşir.

(v) Dolayısıyla, bu cisim genleşmiştir.[14]

Buradaki açıklama veya açıklamaya tekabül eden argümanda (i)-(iv) öncül, (v) ise sonuçtur. Bu öncüllerde dile getirilen olaylar gerçekleştiğinde, söz konusu sonucun da gerçekleşmesi beklenir. Yukarıdaki öncüllerden üçüncüsü (iii), kolaylıkla görüleceği üzere, belli bir yasayı ifade etmekte olup, açıklama açısından büyük bir önem kazanan, açıklamanın asıl yükünü taşıyan önerme ya da öncül, işte bu öncüldür. Söz konusu cisim ısıtıldığında genleşmiştir, çünkü tüm metaller ısıtıldıklarında genleşmektedir. Demek ki, modelin de ima ettiği üzere, açıklanan olay, bir yasanın kapsamına sokulmuş olmak suretiyle anlaşılır kılınmakta, açıklanmış olmaktadır.

Kapsayıcı açıklama modelinde, argümanın öncülleri veya açıklayanlar arasında yer alan yasalar, "genleşen bakır"la ilgili örneğimizde olduğu gibi, istisnası olmayan evrensel yasalar ise açıklamaya *tümdengelimsel-nomolojik* açıklama denir. Özellikle bu modelde, açıklama, kendisine tekabül eden argüman tümdengelimsel bir argüman olduğu için, bütünüyle tümdengelimsel bir yapı kazanır. Buna mukabil, açıklayanlar arasında yer alan yasalar, evrensel değil de, istatistiksel yasalar ise açıklama *tümevarımsal-istatistiksel* bir açıklama adını alır. Bu durumda, açıklananın kesin olarak değil de, belli bir olasılık dâhilinde gerçekleşmesi beklenir.[15]

---

[14] G. Irzık, "Bilim", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 412.

[15] G. Irzık, *a. g. e.*, s. 412.

Mantıkçı pozitivist anlayış, açıklamanın tatmin edici veya yeterli olması için sağlanması gereken koşullar arasında, hiç kuşku yok ki, argümanın geçerli olmasını; açıklayanların en az bir yasa içermesini; açıklayanların, en azından ilke olarak deney ve gözlemle sınanabilir olmasını ve nihayet açıklayanların doğru olmasını sayar. Bakır telin niçin genleştiğine ilişkin açıklaına örneği, bu koşulları sağladığı için yeterli bir açıklama meydana getirir. Söz konusu açıklama modelinin bir diğer özelliği de, onun öndeyi ile açıklama arasında yapısal bir fark görmemesidir. Başka bir deyişle, bu modele göre, öndeyi ile açıklama aynı mantıksal yapıya sahip olur. Aradaki tek fark, açıklamada fiilen olmuş bir olayın, öndeyide ise henüz olmamış –ama olması tahmin edilen– bir olayın söz konusu olmasıdır.

Nedensel açıklama modeli: Bu ikinci açıklama modelinin çıkış noktası, dünyanın nedensel bir yapı sergilediği gerçeğidir. Başka bir deyişle, söz konusu nedensel açıklama modeli, olayların genelde neden-sonuç ilişkisine tâbi oldukları varsayımından hareket eder. Buna göre, bir olayı açıklamak o olaya neden olan olay ya da olaylar kümesini, altta yatan nedensel mekanizmayı ortaya koymak anlamına gelir. Nedensel açıklama modeli kapsayıcı yasa modelinden işte bu yüzden, yani açıklamayı bir argüman verme olarak görmediği için ayrılır. Yine aynı örneği ele alacak olursak, nedensel model bakırın genleşmesini, söz konusu telin bakır olması ve her metal gibi bakırın da ısıtıldığı zaman genleşmesi olgusuyla açıklar. Başka bir deyişle, burada telin genleşmesi, genleşmeye sebep olan olayla, yani ısıtılmayla açıklanır. Burada ısıtılma neden, genleşme ise sonuçtur. Isıtılan metallerin niçin genleştikleri de yine aynı şekilde açıklanır: Metaller atomlardan oluşur ve ısıtma bu atomların salınmalarına neden olur ki, bu da genleşmeye yol açar. Dolayısıyla, bir olayın açıklanması o olaya yol açan, çoğu zaman da çıplak gözle görülemeyen, "gizli" nedensel mekanizmaların ortaya konmasından başka hiçbir şey değildir.[16]

Aslında, nedensel model ile kapsayıcı yasa modeli arasında yasaya dayanıp dayanmamak açısından temelde bir fark yoktur. Aradaki yegâne fark, nedenselliğe verilen önem ya da rolde ortaya çıkar. Kapsayıcı modele göre, açıklamanın özü yasa tarafından kapsanmak olduğu için, burada nedensellik ilişkisinin

---

[16] G. Irzık, *a. g. e.*, s. 414.

rolü ikincildir. Oysa, nedensel modelde açıklamanın yükünü tümdengelimsel ya da tümevarımsal çıkarımdan ziyade, nedensellik ilişkisi taşır.

Mantıkçı Pozitivist Bilim Görüşünün Eleştirisi

Mantıkçı pozitivizmin, bilim felsefesi tarihinin klâsik, kurucu dönemini şekillendiren bilim görüşü, 1950'li, fakat esas itibarıyla da 1960'lı yıllardan itibaren sıkı ve yoğun bir eleştirinin konusu olmuştur. Mantıkçı pozitivizmin yaygın bilim kavrayışını veya bilim imgesini sorgulayanlar arasında, hemen tamamı sonradan mantıkçı pozitivizminkine alternatif bir bilim felsefesi geliştirecek olan bilim filozofları olarak Karl Raimund Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, R. N. Hanson, Stephen Toulmin, Imre Lakatos ve Larry Laudan bulunur. Söz konusu bilim filozofları mantıkçı pozitivizmin klâsik bilim anlayışının hemen her yönünü kıyasıya bir eleştiri bombardımana tâbi tutmuş, bu eleştiriler pozitivist bilim telakkisinin aşağı yukarı hemen her noktasına yöneltilmiş olsa da, söz konusu eleştiri ya da problematik noktalardan üç tanesini biraz daha belirgin olarak öne çıkartmak mümkün gibi gözükmektedir.

Doğrulanabilirlik İlkesinin Problematik Doğası

Bu eleştirilerden birincisi, bilim ile bilim-olmayan, önermeleri doğrulanabilir bilim ile önermeleri ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olan metafizik arasına bir sınır çekmeye yarayan bir ilke ve bir anlamlılık ölçütü olarak, mantıkçı pozitivist bilim anlayışının özünde bulunan doğrulanabilirlik ilkesiyle ilgilidir. Aslında doğrulanabilirlik ilkesinin yarattığı güçlük, eleştirilerden bağımsız olarak, bizzat mantıkçı pozitivistlerin kendilerinin teşhis edip bir çözüme kavuşturmaya çalıştıkları bir güçlük-

tür; o, esas itibarıyla ilkenin statüsü, anlamı ve makûliyeti gibi üç nokta etrafında döner.[17]

Gerçekten de, doğrulanabilirlik ilkesinin statüsü, hiçbir şekilde açık değildir; zira, "bir önermenin anlamının onun doğrulanma yöntemi olduğunu" öne süren, doğrulanabilir ve dolayısıyla, anlamlı önermeleri bilimsel önermeler ve totolojiler olarak ikiye ayıran doğrulanabilirlik ilkesinin kendisi, deneyim veya gözlem yoluyla doğrulanabilir bilimsel bir önerme olmadığı gibi, mantıksal olarak doğrulanabilen bir totoloji de değildir.[18] İşte böyle bir durum karşısında mantıkçı pozitivistler, ilkenin buyurucu ve değişmez bir kural ya da sıkı bir normatif ilkeden ziyade, önermelerin doğrulanabilir olmadıkça anlamlı kabul edilmemeleri gerektiğini bildiren bir tavsiye ya da öneri olarak okunmasını talep ettiler. Bununla birlikte, bu kolay hazmedilecek bir sonuç gibi görünmüyordu; çünkü onların söylemini geçersizleştirmeyi amaçladıkları metafizikçi, pozitivist eleştiriden, söz konusu tavsiyeyi kaale almamak suretiyle kolayca sıyrılabilirdi.[19] Bu güçlüğün farkına varılması bazı mantıkçı pozitivistleri söz gelimi Carnap'ı doğrulanabilirlik ilkesini "metafizik", "bilim", "anlam" gibi kavramları, ancak ve ancak pragmatik temeller üzerinde haklılandırılabilecek bir rasyonel inşaya katkı yapması muhtemel açıklayıcı bir ilke olarak değerlendirmeye götürmüştür. Bununla birlikte söz konusu adım da, ilkenin statüsünü açıklığa kavuşturma yolunda pek bir ilerleme kaydetmediği gibi, ilkenin formülasyonu sırasında başlangıçta gözetilen hedefe zarar veriyordu.[20]

İlkenin anlamıyla ilgili güçlük ise, ilkenin neye uygulanacağı konusundaki belirsizlikten kaynaklanan bir güçlük olmak durumundaydı.[21] Buna göre, biz genellikle sözcüklerin ya da cümlelerin anlamlarını araştırırız. Oysa bir önerme, bir anlama sahip olan bir öğe ya da yapıdan ziyade, doğru ya da yanlış olabilen bir şey olarak, cümlenin anlatmak istediği şeyi ifade eder.

---

[17] J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, 6th edit., 1978, s. 369.

[18] O. Hanfling, *a.g.e.*, s. 198.

[19] J. Passmore, "Logical Positivism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 5, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 54.

[20] J. Passmore, *a.g.e.*, s. 54.

[21] R. Cdeath, "The Verifiability Principle [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 669.

Bu açıdan bakıldığında, cümlenin anlamla ilgili olduğu yerde, önermenin doğrulukla ilgili olduğunu söylemek gerekir. Durum böyle olduğunda, bir önermenin anlamsız olabilmesinden söz etmek garip bir duruma yol açar. Bu ise, doğrulanabilirliğin anlamla özdeşleştirilmesinin doğru olamayacağı anlamına gelir.

Öte yandan, önermeler doğrulanabilir olsalar bile, bazı önermeler, ya içinde bulunduğumuz mevcut durumda onları doğrulamanın bir yolunu düşünemediğimiz ya da onları doğrulamak fizikî olarak imkânsız olduğu veya önermeleri doğrulama yönünde belli bir teşebbüs tamamen mantıksal nedenlerle dışta bırakıldığı için, doğrulanamaz olabilirler. Doğrulanamazlığın acaba bu şekil ya da türlerinden hangisinin anlamsızlıkla doğrudan irtibatlandırılması gerekir? Doğrulama fiilinin muğlaklığı yanında doğrulanamazlığın anlamca belirsizliğine işaret eden bu güçlüğe de, mantıkçı pozitivizmin bir çözüm getiremediği düşünülmüştür.

Fakat ilkeyle ilgili çok daha ağır bir güçlük vardır: Bir an için doğrulanabilirlik ilkesinin bütün bu problematik boyutlarının ortadan kaldırıldığının ve onun metafiziği yıkma amacına hizmet eder duruma getirildiğini varsayalım. İlke bu kez sadece metafiziği yıkmakla kalmaz; bilimin kendisini de can evinden vurulma, yani onun geçerliliğini teyit etme ve bilimi yegâne rasyonel söylem olarak temellendirme amacı güdenlerin geliştirmiş oldukları bir araçla yıkılma veya geçersizleştirilme tehdidiyle karşı karşıya kalır. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesi sıkı sıkıya uygulandığı zaman, bütün bilimsel yasalar anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa atılmak zorunda kalır. Başka bir deyişle, bir süre sonra Popper'ın da söyleyeceği üzere, bilimsel yasalar, doğaları gereği, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak doğrulanamazlar.

Gözlem-Kuram Ayırımının Eleştirisi

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışının yoğun bir şekilde eleştirildiği bir başka husus da, onun gözleme ve gözlem önermelerine bakışından oluşur. Söz konusu klâsik bilim anlayışı, gerçekten de gözlemin kuramdan bağımsız olduğunu, mantıksal ve epistemolojik olarak teoriden önce geldiğini ve ona temel teşkil ettiğini öne sürer. Buna göre, bilim adamları, gözlemlerini açık-

layan kuramlar formüle etmezden önce, işe ön yargısız ve tarafsız bir biçimde, kuramdan bütünüyle bağımsız gözlemler yaparak başlarlar. İşte bilgimizin ve beklentilerimizin gözlemler üzerinde belirgin bir etkisinin olmadığını, tamamen tarafsız gözlemler, bütünüyle ön yargısız deneyler yapmanın pekâla mümkün olduğunu varsayan bu görüş, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, kuramdan bağımsız *nesnel* gözlem olamayacağı, her gözlemin *kuram yüklü* olduğu öne sürülerek eleştirilmiştir.

Kuram yüklülük düşüncesinin önemli savunucularından birisi, çağdaş bilim filozoflarından Norwood Russell Hanson'dur. Hanson, başlangıçta tıpkı diğer mantıkçı pozitivistler gibi bilim felsefesinde bilim tarihine ihtiyaç bulunmadığını düşünmüş olmakla birlikte, sonradan mantıkçı pozitivizmi, ona tarihsel bir ilgiyle, ikinci dönemin olgun Wittgenstein'ı tarafından geliştirilmiş analitik araçları kazandırmak suretiyle geliştirme çabası vermiştir.[22] O, özellikle de tarafsız ve ön yargısız gözlem efsanesini yıkıp, bunun yerine "kuram-yüklü gözlem" düşüncesini ikame etmesiyle tanınır. X'in bir kavramına sahip olamadığımız sürece x'i hiçbir şekilde göremeyeceğimizi öne süren Hanson, gerçekten de algıladığımız şeyin bildiğimiz, inandığımız, aşina olduğumuz şey tarafından fiilen etkilendiğini, hatta belirlendiğini dile getirir.

Ona göre, bir şeyi görmek sadece retinamızda belli bir suret ya da görüntüye, şu ya da imgeye sahip olmak demek değildir; nitekim, "görmede, göz küresine çarpandan her zaman biraz daha fazla bir şeyler bulunur"[23] diyen Hanson, belirli bir bilimi öğrenmenin kaçınılmaz sonucunun dünyayı belirli bir biçimde görmeyi öğrenmek olduğunu dile getirir. Örneğin ben bir telefon santralindeki kablolara baktığım zaman, yalnızca bir kablolar kompleksi, hatta renkli kabloların kaotik bir karmaşasını görürüm; oysa aynı şeye bakan bir mühendis, başta bağlantı düzenekleri olmak üzere, benim göremediğim pek çok şeyi görür. Mühendisle benim daha sonra farklı şekillerde anlamlandırmaya geçeceğimiz aynı görsel deneyime sahip olmamızdan söz edilemez; zira görsel deneyim, görmekte olduğumuz şeyle ilgili inançlarımızdan ayrılmaz.

---

[22] E. MacKinnon, "N. R. Hanson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[23] Hanson'dan akt. N. Warburton, *a. g. e.*, s. 127.

Aynı resme ya da manzaraya bakan farklı kimselerin görecekleri şeylerde azımsanmayacak bir örtüşme olduğunu, elbette unutmuyoruz. Böyle olmasaydı eğer, bırakınız bilimi, iletişim dahi mümkün olmazdı. Bu doğru olmakla birlikte, mantıkçı pozitivist bilim anlayışının değerden bağımsız, tarafsız gözlem telakkisinin en iyi durumda aşırı bir basitleştirmeyi temsil ettiği de aynı ölçüde doğrudur. Zira, hemen herkesin kabul ettiği gibi, gördüklerimiz genellikle entelektüel duruşumuza, aldığımız eğitime, sahip olduğumuz bilgi birikimine bağlı olmak durumundadır. Nitekim, Hanson gözlemde kuram yüklülüğe işaret eden yaklaşımının mantıkçı pozitivist bilim anlayışı açısından oldukça ciddî sonuçlar yaratacağından emindi. Gözlemin, kuramsal çerçevelerin değerlendirilmesinde yansız bir temel olmadığını; bilim adamının bağlı olduğu kuramsal çerçeve tarafından etkilendiğini; farklı kuramsal çerçevelerden bakanların, dünyayı farklı gördüklerini gözler önüne sererken Hanson, yermerkezli astronomiye inanan Tycho Brahe ile güneş merkezli astronomiyi savunan Kopernik'in güneşin doğuşunu seyretmeleri örneğini verdi; ve burada, Brahe'nin güneşin dünyanın etrafında döndüğünü, Kopernik'in ise dünyanın güneşin etrafında döndüğünü gördüğünü söyledi.[24]

Ona göre, kanıt bulmak, belirli bir kurama göre eğitilmiş olmayı, dünyanın belirli özelliklerini belirli bir biçimde görmeye eğitilmiş olmayı gerektirir. Doğal, çıplak gözle gözlenen, sofistike bir deneysel araç gerektirmeyen durumlarda dahi, durum böyledir. Ve bu sadece gözlemin kendisi için değil, gözlem önermeleri için de söz konusu olur. Buna göre, sadece gördüklerimiz çoğunluk bildiklerimize bağlı olmakla kalmaz, fakat gördüklerimizi betimlemek için seçtiğimiz sözcükler de her zaman gördüğümüz şeyin doğasına ilişkin bir kuramı ön gerektirir. Bunlar da, hiç kuşku yok ki gözlemin doğasıyla ilgili, nesnel, tarafsız ve ön yargısız gözlem düşüncesini büyük ölçüde geçersizleştiren olgular olmak durumundadır.

---

[24] Bkz., H. Aslan, "Bilimin Felsefesinin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 445; D. Papineau, "Philosophy of Science", *The Blackwell Company of Philosophy* (eds., N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Blackwell publishers, Oxford, 1998, s. 300.

Tümevarım Problemi

Bilimin gözlemle başladığını, gözlemin bilimsel bilginin üzerine inşa edileceği sağlam temeli meydana getirdiğini ve bilimsel bilginin gözlem önermelerinden hareketle, tümevarım yoluyla elde edildiğini savunan mantıkçı pozitivizmin, bununla birlikte esas büyük güçlüğü, tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemeler olarak hipotezlere, bilimsel yasa ve teorilere geçişin mantıksal olarak meşrû bir geçiş olmadığını bir şekilde dile getiren tümevarım probleminden meydana gelir. Buna göre, tümevarım problemini ortaya koyanlar, "çok sayıda X'in çok farklı koşullar altındaki gözleminden ve gözlemlenen tüm X'lerin istisnasız Y özelliğine sahip olmalarından hareketle, tüm X'lerin Y özelliğine sahip olduğu" sonucunun çıkarsanabileceğini dile getiren tümevarım ilkesinin mantıksal olarak geçerli olmadığını ve hiçbir şekilde doğrulanamayacağını dile getirirler.[25]

Aslında problem öncelikle gündelik hayatımızla ilgili bir problemdir. Çünkü insanlar tümevarımsal argümanları hayatlarının her anında kullanmaktadır. Örneğin, bizi geleceğin de geçmiş gibi olacağı inancına götüren şey, tümevarımdır. Birçok kez içtiğim süt beni hiç zehirlememiştir; buna dayanarak, tümevarım yoluyla, sütün beni gelecekte de zehirlemeyeceği sonucuna ulaşabilirim. Gündelik deneyimin bir parçası olarak, gündüzü her zaman gecenin izlediğini, güneşin her sabah doğudan doğduğunu gözlemişimdir ve bu temel üzerinde, bunların gelecekte de aynıyla gerçekleşeceğini kabul ederim. Bunlardan hepsi de başarılı tümevarım örnekleridir. Yine, bütün bir yaşantımız, tümevarımın bize çevremiz ve eylemlerimizin sonuçlarıyla ilgili olarak güvenilir tahminler sağladığı olgusuna dayanmaktadır. Tümevarım ilkesi olmadığında, çevremizle olan ilişkimiz tümüyle kaotik bir hâl alır.

Tümevarım çok daha önemlisi, modern bilimin üzerine yükseldiği ana zemini, sekülerleşmenin en önemli aracını temin eder. Zira, Ortaçağ'da bilginin en temel aracı tümdengelimdi; kutsal metinlerden, dinî dogmalardan tasım yoluyla elde edilen bilgi, bilginin standart örneğini oluşturmaktaydı. Tümevarım işte buna karşı, dikkatleri bu dünyaya yöneltmenin, bu dünya-

---

[25] J. Ladyman, *Understanding the Philosophy of Science*, Florence, Routledge, 2001, ss. 31-32.

nın deneyime dayalı bilgisinin en temel aracı oldu. Mantıkçı pozitivizmin bilim anlayışının kendisine dayandığı tümevarım, buna göre bilimi metafizikten ayırmaya yarayan bir güç ya da araç olmak durumundadır. Mantıkçı pozitivizm açısından bilime sınır çekmenin, bilimsel bilgiye erişmenin yegâne yolu olan tümevarımın doğrulanamaması, pozitivist görüş açısından ciddî bir problem meydana getirir.[26]

Tümevarımı Doğrulamanın Deneysel Yolu: Tümevarımı doğrulamanın, her ikisi de sonuçsuz olan iki yolu vardır.[27] Buna göre, tümevarım ya (1) mantığa, ya da (2) deneyime başvurularak doğrulanabilir. Mantık yolu söz konusu olduğunda, mantıksal argümanlar, bilinmelidir ki tümdengelimsel bir yapı sergilerler; yani, onlar öncülleri doğru ise, sonucu da doğru olan, sonuçta bildirilenin öncüllerde bildirilenin kapsamını aşmadığı, sonucun öncüllerden zorunlulukla çıktığı argümanlardır. Bu açıdan bakıldığında tümevarımsal argüman mantıksal bakımdan geçerli olan bir argüman tarzı değildir; zira, tümevarımsal argüman, tümdengelimsel argümanın zorunluluk özelliğinden yoksundur. Bunun da en önemli nedeni, tümdengelimsel argümanda sonucun öncüllerde bildirilenin kapsamını aşmadığı, sadece öncüllerin üzerindeki örtüyü kaldırmakla yetindiği yerde, tümevarımsal argümanda sonucun öncüllerde bildirilenin kapsamını en azından zaman bakımından aşmasıdır.

Başka bir deyişle, tümevarımsal bir argümanda öncüllerin geçmiş ve şimdide geçerli olan iddialar öne sürdüğü yerde, sonuç tüm zamanlar için geçerli olacak bir iddiada bulunur. Bu ise tümevarımsal bir argümanın öncüllerinin doğru, fakat sonucunun yanlış olabilmesinin pekâla mümkün olduğu ve bunda da bir çelişki bulunmadığı anlamına gelir. Örneğin, bugüne kadar, çok değişik koşullarda, çok fazla sayıda karga gözlemlediğimi ve gözlemlediğim kargaların hepsinin siyah olduğunu ve benim bu temel üzerinde, "Tüm kargalar siyahtır" sonucuna ulaştığımı kabul edelim. Bu, hiç kuşku yok ki meşrû bir tümevarımsal çıkarımdır. Bununla birlikte, bundan sonra gözlemleyeceğim ilk karganın sarı olmayacağının mantıksal hiçbir garantisi yoktur. Buradan çıkartılması gereken sonuç, açıktır: Ne yapı-

---

[26] D. Lecourt, *Bilim Felsefesi* (çev. I. Ergüden), Ankara, Dost Yayınları, 2006, s. 67.

[27] A. Chalmers, *Bilim Dedikleri* (çev. H. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1997, ss. 46-7.

lırsa yapılsın, mantıksal olarak tümdengelime özgü olan kesinliğin tümevarıma aktarılabilmesinin bir yolu yoktur.[28]

Tümevarımı Doğrulamanın Ampirik/Pragmatik Yolu: Tümevarımı deneyim yoluyla doğrulamaya kalkıştığımız zaman da, benzer bir açmazla karşı karşıya kalırız. Çünkü bu tur bir deneyimsel doğrulama, kaçınılmaz olarak tümevarım ilkesinin geçmişte başarılı olduğu durum, örnek ve yasalara işaret eder. Bu çerçeve içinde, tümevarım ilkesinin geçmişte başarıyla kullanıldığı deneysel örneklerden hareketle, tümevarım ilkesinin her zaman başarıyla işlediği sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte, tümevarımın bu şekilde deneyim yoluyla temellendirilişi, daha önce on sekizinci yüzyılda Hume'un da göstermiş olduğu gibi, kabul edilemez bir şeydir. Zira, tümevarımı doğrulamak üzere öne sürülen argüman, doğrulanma ya da temellendirilme ihtiyacında olduğu varsayılan tümevarımsal argümanın kendisini kullandığı için, yani tümevarım bizzat tümevarımsal bir argümanla doğrulandığı için, döngüsel bir argüman olur. Tümevarım ilkesinin geçerli olduğunu iddia eden böyle bir tümel önerme, geçmiş ve şimdiye ek olarak geleceği de kucaklayan böyle bir sonuç, burada, tümevarım ilkesinin geçmişteki başarılı uygulamalarını ortaya koyan sınırlı sayıdaki önermeden çıkarılmaktadır. Dolayısıyla, argüman tümevarımsal bir argümandır ve bu nedenle tümevarım ilkesinin doğrulanmasında kullanılamaz.

Bu ise, bizim, tam bir şüphecilikle ya dünyanın bilgisine sahip olamayacağımız ya da dünyanın deneyime, yani gözlem ve deneye dayalı bilgisine tümevarım dışında bir yolla eriştiğimiz anlamına gelir. Nitekim, bundan sonra ele alacağımız ikinci bilim görüşü, bunlardan ikinci alternatifi seçer. Popper tarafından savunulan bu görüş, bilimin tümevarıma dayandığı düşüncesini reddeder. Buna göre, tümevarım problemi, ancak ve ancak bilimin tümevarımı gerektirmediği tespit edilirse, bertaraf edilmiş olur. Başka bir deyişle, tümevarım problemi yanlış bir bilim kavrayışından çıkarılmış, yanlış anlaşılan bir problemdir.

---

[28] M. Black, "Induction", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA 2006, s. 639.

(2) Yanlışlamacı Bilim Görüşü

Gerçekten de, tümevarım problemini çok ciddiye alan Karl Popper bu durum karşısında bilimin, yalnızca doğanın düzenliliğine duyduğumuz inançla varolabileceğini, gel gelelim bu inancı kanıtlamanın mümkün olmadığı gibi, kapı dışarı edilen metafiziği bir şekilde çağırma gibi bir sonuca yol açtığını çok açık olarak görmüştü. Bu yüzden doğrulamadan ve tümevarımdan vazgeçen yeni bir bilim telakkisi; mantıkçı pozitivizmin dogmatik rasyonalizminin yerine, eleştirel akılcılığı geliştirdi. En azından, sınırlı sayıda örnek ya da durumdan genel bir önerme türetebilmemizi mümkün kılan geçerli bir tümevarımsal argüman biçimi olmasa bile, delillerin bir hipotezi geçersiz kıldığını gösterebileceğimiz geçerli bir argüman formu olduğunu düşündü. Bu geçerli argüman formu *modus tollens* ya da sonucun değillenmesi olup, Popper'a ihtiyaç duyduğu bilimsellik ölçütü olarak yanlışlanabilirliği sağlamaktaydı.

Gerçekten de, mantıkçı pozitivizme yönelik eleştirisi, sadece tümevarım problemi ekseninde gelişmeyip, çok daha genel bir eleştiriyi ifade eden Popper, kendi bilim kavrayışını bu eleştiriden sonra oluşturdu. Buna göre, o, önce mantıkçı pozitivizmin yaygın bilim kavrayışının (1) zihnin nesne ile ilişkiden önce boş olduğu, (2) bilim adamının nesneleri yansız ve objektif bir biçimde algıladığı, (3) gözlemlenen olguların özelliklerini ve olgular arasında geçerli olan ilişkileri ortaya koyan tekil gözlem önermelerinin tümevarım yoluyla genellenerek doğru hipotezlere ulaşabileceği ve (4) tekrar gözlem yoluyla dünyaya dönülerek doğrulanabilen bu hipotezlerin mutlak hakikatler hâline geldiği ve nihayet (5) bu hakikatlerin birikerek bilimsel bilgi bütününü meydana getirdiği kabullerini sıkı bir eleştiriye tâbi tuttu.

Ve bu eleştiriden hareketle, (i) gözlemlerin kendilerini yönlendiren kuramsal bir yapı içinde oluşması nedeniyle, kuram yüklü olmayan gözlem olamayacağı, (ii) tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemelere doğru olan tümevarımsal hareketin mantıksal bir kesinlikten yoksun olduğu,[29] (iii) hiçbir bilimsel önerme ya da hipotezin kesin sonuçlu olarak doğrulanamaması nedeniyle, mutlak hakikatlere değil de, ancak kısmî

---

[29] C. Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s. 9.

doğrulara erişilebileceği, (iv) bu yüzden bilimselliğin ölçütünün doğrulanabilirlik değil de, yanlışlanabilirlik olduğu, ve nihayet (v) bilimsel bilginin sanıldığı gibi, doğruların birikmesi yoluyla değil de, yanlışların ayıklanması yoluyla ilerlediği tezlerini öne sürdü.[30]

Doğrulanabilirlik İlkesinin Reddedilmesi

Gerçekten de Popper'ın geniş kapsamlı ve, pek çok yerde siyaset felsefesiyle de yakından ilintili bilim felsefesine vücut veren ilk ve en önemli şey, bilime bir sınır çekme, onu genel olarak sözde bilimden ve özel olarak da metafizikten ayırma problemine kazandırdığı yeni dönüşüm veya getirdiği alternatif çözüm oldu. Mantıkçı pozitivistler bu problemi, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, anlamlı söylemi anlamsız söylemden ayırma problemi olarak ele almış ve onu, doğrulanabilirliği bir cümlenin anlamlı oluşu veya bilimselliğinin gerek koşulu yaparak çözmeye kalkışmıştı. Popper, mantıkçı pozitivistlerin problemi tanımlama tarzına olduğu kadar, ona yönelik çözüm teşebbüsüne de karşı çıktı.[31]

Onun görüşüne göre de yapılması gereken en önemli şey, ampirik ya da deneysel bilimi, metafizik ve özellikle de sözde-bilim türü benzeri onunla karıştırılabilecek başka iddia ya da önerme kümelerinden ayırmaktı. Gerçek bilim, Popper'a göre, bilim kisvesi altında ortaya çıkmakla birlikte, gerekli bilimsellik ölçütünü yerine getiremeyen Marksist tarih kuramı veya Freudçu psikanaliz benzeri sözde-bilimden nasıl ayrılabilirdi? O, anlam ile anlamsız arasındaki ayrımın anlamlı söylemin sınırlarını daraltırken, bilimsel önerme ya da kuramların kesin sonuçlu olarak doğrulanamaması gerçeği bir yana, doğrulanabilirliğin bilimi sözde-bilimden ayıramadığını gördü. Fizik gibi gerçekten bilimsel olan disiplinlerin sözde bilimlerde bulunmayan temel bir özelliği, ortak bir yönü paylaşması gerektiğini, dahası bu ortak özelliğin gerçek bilimlerde bulunması gereken mantıksal yapıyla ilgili bir özellik olacağını düşünen Popper'a

---

30 Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 33.

31 A. Quinton, "Karl Raimund Popper", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 398.

göre, demek ki, bilime sınır çekme, bilimi sözde bilimden ayırma problemi, aslında bilimsel kuramlara özgü mantıksal yapıyı ortaya çıkarmakla ilgili bir problem olmak durumundadır. Onun bakış açısından bilimle ilgili en temel, en belirleyici mantıksal olgu, bilimsel kuramların ampirik verilerle sınanabilmesidir.[32] Buna göre, örneğin fizik biliminde bir kuram, yanlış olduğu ortaya çıkan bir öndeyide bulunursa, kuramın yanlış olması gerekir.

Popper Einstein'ın görelilik kuramını, Marksist tarih kuramıyla psikanalizi, işte bu temel üzerinde, yani sınanabilirlik açısından karşılaştırır. Bunlardan söz gelimi Einstein'ın kuramı, güneşin çekim alanına giren ışınların belli bir eğim sergilemelerini öngörüyordu. Ve ancak bir güneş tutulması olduğu zaman test edilebilecek olan bu öndeyi, bir can alıcı deneyle, 1919 yılındaki güneş tutulmasıyla sınandı. Yapılan ölçümler sonunda, öngörü ya da kestirimin doğru olduğu görüldü. Öndeyinin doğrulanmasından ziyade, deneyin yarattığı metodolojik imkânlar üzerinde duran Popper, buradan görelilik kuramının gerekli mantıksal yapı ya da forma sahip olduğu sonucuna vardı.

Sözde-Bilim: İşte bu durum, Freud'un veya Adler'in kuramları için geçerli değildi. Ona göre, bu kuramları yanlışlamanın hiçbir yolu yoktu. Örneğin, bir psikanalistin hastasının gördüğü düşün hastanın çocukluktan kalma çözüme kavuşturulmamış bir cinsel çatışmayla ilgili olduğunu iddia ettiğini düşünelim; bu iddiayı yanlışlayabilecek hiçbir ampirik veri ya da gözlem bulunmamaktadır.[33] Çünkü hasta psikanalistin iddiasına karşı çıkarak çatışmayı inkâr ettiği takdirde, hekim bunu hastanın bir şeyleri bastırmakta olduğunun bir delili olarak alır. Kabul ettiği durumda ise, bu da hipoteze ek bir doğrulama sağlar.[34]

Aynı durum psikanalizin bir diğer versiyonunu temsil eden Adlerci psikoloji; insanın tüm eylemlerini aşağılık duygusunun motive ettiğini öne süren Adler için de geçerlidir. Popper, bir nehir kenarında yürürken, suya düşmüş ve boğulmak üzere olan bir çocuğu gören bir adamın iki muhtemel tutumunu dikkate alabileceğimizi söyler. Adam ya çocuğu kurtarmak amacıy-

---

[32] B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, London, Routledge, 1998, s. 47.

[33] J. Ladyman, *a. g. e.*, ss. 65-66.

[34] N. Warburton, *a. g. e.*, s. 137.

la nehre atlayacak ya da atlamayacaktır. Eğer atlarsa, Adlerci bakış açısını benimsemiş psikanalist bunu adamın aşağılık duygusunu suya bütün tehlikelere rağmen atlama cesaretine sahip bulunduğunu kanıtlamak suretiyle yenmeye çalışmasının bir göstergesi olarak okuyacaktır. Atlamazsa da, bu kez adamın aşağılık duygusunu, çocuk boğulurken bile kıyıda kalma soğukkanlılığı göstererek telafi ettiğini söyleyecektir.[35]

Engels'in, cenazesinde dostu Marx için, tıpkı Darwin'in türlerin gelişimini yöneten yasaları keşfetmesi gibi, onun da toplumları yöneten bilimsel ilke ya da yasaları keşfettiğini söylemesine bakılırsa, Popper'ın sözünü ettiği güçlük Marksizmde daha bile yoğun bir biçimde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Marksist tarih ya da toplum kuramı, psikanalizden farklı olarak, sınanabilir öndeyilerde bulunma gücüne sahiptir. Söz gelimi, Marksist kuram sosyalist devrimin ilk kez olarak sınıfsal çatışmanın en yoğun yaşandığı teknoloji bakımdan gelişmiş ülkelerde gerçekleşeceğini bir öndeyi olarak öne sürmüştür. Bu türden öndeyi ya da kehanetlerin yanlış oldukları ortaya çıkınca, izleyicilerinin Marksist kuramdan vazgeçmelerinin kaçınılmaz bir zorunluluk hâline geleceğini düşünen Popper, bunun tam tersi yönde bir gelişme olunca çok şaşırmıştır.[36]

Buna göre, Marksistler, kuramı terk edeceklerine, onu yeniden yorumlayıp mevcut verilere uydurma yolunu seçmişlerdi. Biteviye gerçekleşen bu onarımların, kuramın üzerinde yapılan söz konusu *ad hoc* manevraların, onu yanlışlanmaktan korusalar bile, bunu belli bir bedel karşılığında yaptıklarını söyleyen Popper, fizik alanında bir bilimsel kuramın iyi bir kuram olma ölçüsünün, onun neredeyse sınırsız sayıda mümkün durumlar ya da koşullar kümesiyle bağdaşmaz olması olduğunu belirtir; fizikteki kuram, pek çok durumu dışta bıraktığı için yanlışlanmadan kalmıştır.[37] Savunucuları Marksizmin tarihsel olgularla bağdaşmaz olmadığını, hatta neredeyse tüm olgularla bağdaştığını gösterirken, Popper'a göre, kuramı ancak onun ampirik içeriğini boşaltmak suretiyle koruyabilmişlerdir.

---

[35] A. Chalmers, *a. g. e.*, ss. 86-7.

[36] I. C. Jarvie, "Karl Raimund Popper", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[37] B. Larvor, *a. g. e.*, s. 47.

Popper'ın, özellikle bu üç örnek üzerinde uzun uzadıya düşündükten sonra, bilimselliğin ölçütünün doğrulanabilirlik olmadığı, doğrulanabilirlik açısından bu üç kuram arasında pek bir fark bulunmadığı, bu yüzden doğrulanabilirliğin bilimi sözde bilimden ayıramadığı sonucuna vardığı söylenebilir.

Yanlışlanabilirlik Ölçütü

Temelinde tümevarımın bulunmadığı doğrulanabilirlik ilkesi bilimi sözde-bilimden ayırmaya yetmiyorsa eğer, o zaman tümevarım problemine Popper'ın bakış açısından getirilecek yegâne çözüm bilimin tümevarıma hiçbir şekilde bağlı bulunmadığını göstermekten oluşur. Ona göre, bir hipotez ya da kuramın, yani sınırlanmamış bir genellemenin doğrulanması ile yanlışlanması arasında mantıksal yönden tam bir asimetri vardır.[38] Buna göre, binlerce, hatta yüz binlerce örnek bir hipotez ya da kuramı doğrulamaya yetmezken, tek bir aykırı örnek onu yanlışlamaya yeter. Tümevarım probleminin ortaya çıkmasının nedeni de, budur. Başka bir deyişle, tümevarım yoluyla oluşturulmuş bir hipotezin lehinde ne kadar çok gözlem yapılmış olursa olsun, bundan sonraki ilk örneğin onu yanlışlaması pekâla mümkündür. Popper, işte buradan bilimin kuramları doğrulamaktan ziyade yanlışlamakla ilgili bir şey olduğu sonucuna varır. Bilim bu yüzden, tümevarım olmadan da yapabilir, çünkü yanlışlayıcı bir karşı örnekten kuramın yanlışlığı sonucunu çıkartan argüman özde tümdengelimsel bir yapı sergiler.

Bu açıdan bakıldığında, Popper önce yanlışlanamayan hipotezlerle yanlışlanabilir hipotezler arasında bir ayırım yapar. Buna göre, metafiziğin önermeleri, tam olarak anlamlı olabilmekle birlikte, yanlışlanabilmeye elverişli önermeler değildir. Çünkü onları, söz gelimi "Tanrı nedeni olmayan nedendir" gibi bir önermeyi yanlışlayabilecek mümkün bir gözlem yoktur. Aynı durum mantık ve matematiğin önermeleri için de geçerlidir. Zira bu önermeler, dünya hakkında bir şeyler söylemezler; sözgelimi "Bugün hava güneşlidir ya da değildir" gibi bir mantıksal önermenin dünya hakkında olmasını yasakladığı hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde, onun sözde-bilimin bir parçası oldu-

[38] J. Ladyman, *a. g. e.*, s. 69.

ğunu söylediği "nevrozların çocukluk travmalarının bir sonucu olduğunu" dile getiren bir önermeyi yanlışlaması muhtemel hiçbir gözlem bulunmamaktadır. Psikanaliz ve Marksizm, Popper'ın gözünde, anlamsız olmamakla birlikte, mevcut durumlarıyla bilimsel kuramlar değildir. Bu kuramlar, elbette anlamsız değildirler; tam tersine, Popper onların insanlık durumuna ilişkin olarak yeni vukuflar kazandırmış olabileceklerinden veya daha iyisi kazandırabileceklerinden söz eder. Ve çok daha önemlisi, Popper'ın tavrı, kuramların bizatihi kendilerine değil de, onları gerçekte bilimsel olmadıkları hâlde, insanlığa bilimsel kuramlarmış gibi sunan savunucularınadır. Çünkü böylesi yanlışlanması mümkün olmayan kuramlara koşulsuz ve ideolojik bir bağlanış, bilimsel ilerlemeyi engelleyen bir entelektüel tutumu ifade eder.

Metafizik, mantık, matematik ve sözde-bilim kapsamı içinde kalan önerme ya da hipotezlerin yanlışlanamaz oldukları yerde, bilimsel hipotezler yanlışlanabilir hipotezler olmak durumundadırlar, zira onlarla bağdaşmaz olan gözlemler vardır. Buna göre, ısıtıldığı zaman genleşmeyecek bir metal örneği gözlemleyecek olsaydık eğer, "ısıtılan bütün metallerin genleştiği" hipotezinin yanlış olduğunu bilirdik. Popper'a göre, bilimsel ve dolayısıyla yanlışlanmaya elverişli hipotezlerin en önemli özelliği, onların yanlış olma riskini alarak birtakım şeylerin olmasını yasaklamalarıdır. Hipotez doğruysa bazı şeyler olamaz; oluyorsa eğer, kuram doğru değildir. "Metaller ısıtıldıkları zaman genleşir" hipotezi, ısıtıldığı zaman genleşmeyen metallerin olabilmesini yasaklar. Belirli şeylerin olmasını yasaklama becerisi bilimsel hipotezleri güçlü kılan şeydir. Bu yüzden, bilimselliğin ölçütü veya bir kuramın ampirik ve bilimsel karakterinin ölçütü, Popper'a göre, doğrulanabilirlik değil de, yanlışlanabilirlik olmak durumundadır.

Keşif Bağlamıyla Haklılandırma Bağlamı

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışı ile Popper'ın yanlışlamacı bilim anlayışı arasındaki büyük farklılığı herhâlde en iyi bilimdeki keşif süreci ile doğrulama veya, doğrulanabilirlikten artık bu yeni bilim kavrayışında söz etmek pek mümkün olmadığı için, haklılandırma süreci arasındaki farklılık ortaya koyar.

Çünkü belli bir metodoloji anlayışının nihaî noktasını temsil eden mantıkçı pozitivizm, her ne kadar doğrulama bağlamını unutmamış olsa da, esas itibarıyla bilim adamlarının doğru kuramları nasıl oluşturmaları gerektiğiyle meşgul olmuştu. Mantıkçı pozitivizm bu bakımdan, yeni tümevarımsal mantığıyla, bilim adamlarının işe belli fenomen öbekleri üzerinde yoğunlaşarak başlamaları, buradan yapılacak genellemeler yoluyla ilerlemeleri gerektiğini, yasaların yöntemin âdeta mekanik işleyişi sonucunda otomatik olarak ortaya çıkacağını söyleyen Bacon'la başlamış bir metodoloji anlayışının son durağını oluşturdu. Keşif bağlamını, kuram formasyonu sürecini ihmal etmemekle birlikte, esas ağırlığı bilimsel bir kuramın nasıl sınanabileceğine, eşdeyişle haklılandırma bağlamına veren Popper yeni bilim anlayışıyla, bu yüzden bilim felsefesinde gerçek bir kopuşa, yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder.

Kuram Yüklülük: Aslında bu farklılık, Popper'ın haklılandırma bağlamıyla ilgili araştırmalarına kıyasla göreli olarak çok daha az eğildiği buluş bağlamında söylediklerinde dahi görülebilecek bir farklılıktır. Nitekim, o, her şeyden önce bilimsel kuramlara, her ne şekilde olursa olsun tümevarımsal bir yoldan erişilemeyeceğini öne sürer. Sonra da, gelecekte bilimsel bir kuram ya da yasa düzeyine erişecek bilimsel bir hipotezin cesur ve yaratıcı muhayyilenin bir eseri olduğunu ilan eder. Başka bir deyişle, "cesur hipotezler ortaya at, sonra onları acımasızca sına!" diyen Popper'da, hipotez oluşturma süreci, tümevarımsal yöntemin mekanik işleyişine değil de, bilim adamının yaratıcı imgelemine bağlı olmak durumundadır. O, saf gözlem diye bir şey olmadığı, gözlem her zaman seçici olduğu için, gözlemlenen düzenliliklere verilen pasif bir tepki değildir; tam tersine, ilişkisizmiş gibi görünen olgular arasında yasalı ilişkiler arayan, problem çözme gayreti içindeki yaratıcı imgelemin cesur önerisidir.

Popper için öyleyse, bilginin gelişimi, bireysel ve öngörülemez kavrayışla ilgili bir konu olduğu için, birtakım kurallara indirgenemeyen birtakım cesur hipotezlerin önerilmesiyle başlar. Onun bu bağlamda önerdiği yöntem bir tür deneme-yanılma yöntemidir. Bilimde çıkış noktasının, tıpkı günlük hayatta olduğu gibi, bir problem veya problematik bir durum olduğunu söyleyen Popper'a göre, bunu çözüm denemeleri

takip eder. Her hipotez ya da kuram, problemi çözme yönünde bir denemedir.[39]

Popper, işte bu bağlamda bir hipotez oluşturdukları veya bir kuram formüle ettikleri sırada, bilim adamlarının metafizik inançlar, düşler, dinî öğretiler de dâhil olmak üzere, çok çeşitli kaynaklardan ilham alabileceğini söyleyen ilk çağdaş bilim filozofu olarak karşımıza çıkar. Bu farklı ve bilim açısından pek muteber olmayan kaynakların, bir hipotezin nedensel kökeninin o hipotezin bilim içindeki statüsüyle herhangi bir ilişkisi olmaması nedeniyle meşru kaynaklar olduğunu düşünür, Popper.[40] Gerçekten de, bilim adamının yaratıcı zekâsının ön plâna çıkmasını sağlayan spekülasyon ve muhayyile gücü, formelleştirilebilir veya birtakım kurallara indirgenebilir bir şey değildir. Bu, aslında, bilimleri sanata oldukça yaklaştıran bir görüştür. Bununla birlikte, bilimler sanatlardan gözlem ve deneye dayalı bir sınamaya tâbi olmak bakımından farklılık gösterirler.

Hipotez veya Kuram Oluşturma Kuralları: Nitekim, Popper her şeye rağmen, hipotez formasyonu veya kuram oluşturma sürecinde dikkate alınması gereken üç kural ya da koşul koyar. Bunlardan, kendilerine daha önce gönderimde bulunduğumuz ikisi hipotez ya da kuramların kendileriyle, üçüncüsü ise kuramların test sonuçlarıyla ilgilidir. Birincisi söz konusu olduğunda, Popper yeni kuramın, bugüne kadar hiç irtibatlandırılmamış şeyler ya da olgular arasında ilişkiler kuran basit, yeni, güçlü ve birleştirici bir düşünceden ortaya çıkması gerektiğini söyler. Çünkü hipotez formasyonu veya kuram oluşturmada güdülen amaç, daha önceki kuramlara ait sorunları çözecek birtakım *ad hoc* ilişkiler ortaya koymak değil de, doğanın temel özelliklerini anlamaktır. İkinci koşul, yeni kuramın bağımsız olarak test edilebilir olması gerektiğini ifade eder. Ona göre, yeni kuramın, daha önce araştırılmamış test sonuçları olması gerekir. Cesur olması ve risk alması gereken kuram, dahası bize yeni şeyler söylemeyi vaat eden bir içeriğe sahip bulunmalıdır.

Bu koşullar yerine getirildiği zaman, bir kuram gelecekteki kuramların kendilerine uyarlanmak zorunda oldukları yeni

---

[39] D. Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 86.

[40] J. Ladyman, *Understanding the Philosophy of Science*, Florence, Routledge, 2001, s. 75.

ampirik bulguları ortaya koymuş olacağı için, onun yanlışlığı kanıtlansa bile, o bize yeni bir şeyler söylemiş olacaktır. Fakat bunlarla yetinmeyen Popper, iyi bir kuram için üçüncü bir koşuldan daha söz eder; iyi bir kuram bazı yeni, kesin, can alıcı testlerden başarıyla geçmek zorundadır. Çünkü yeni testlerin bir bölümünden dahi başarıyla geçemeyen yeni kuramlar önerilirse, ilerleme boğulur.

Yanlışlama Süreci

Ampirik araştırmaların hipotezi yanlışlamaya çalışması gerektiğini öne süren Popper, programını dile getirirken, doğallıkla bir bilim adamının önce dünyanın nasıl olduğuna ilişkin bir tahmin ya da hipotez ileri sürmesi, sonra da bu hipotezi sınamaya çalışması gerektiğini öne sürer. Bir hipotezi sınamak için, yanlışlığı o hipotezi çürütecek gözlem önermeleri türetmek amacıyla tümdengelimsel bir mantığa başvurmak gerekir. Başka bir deyişle, gerçek ve bilimsel bir sınama, hipotezi yanlışlayacak karşı ya da negatif örnekler bulmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bazı hipotezler diğerlerinden daha yanlışlanabilirdir; onlar daha çok şeyi yasakladıkları için, daha fazla çürütülebilme şansına sahip olurlar. Bir hipotezin daha yanlışlanabilir olduğu ölçüde, dünya hakkında daha fazla şey söylediğini, dolayısıyla daha büyük bir ampirik içeriğe sahip olduğunu söyleyen Popper, basitliği de bu terimlerle tanımlar. Bilimde basitlik, yanlışlanabilirlik ve ampirik içerikle bir ve aynı şeydir.

Güçlendirme: Dünya hakkında daha fazla şey söyleyen, ampirik içeriği güçlü olan bir hipotez öne sürüldükten sonra yapılması gereken şey, bıkıp usanmadan hipotezi yanlışlayacak aykırı örnekler bulmaya çalışmaktır. Bu süreç içinde hipotez yanlışlanırsa, onun atılıp, yerine eski hipotezin hatalarından arınmış yeni bir hipotez öne sürülür. Fakat, hipotez bütün yanlışlama teşebbüslerine direnirse, yani bir bilim adamı ileri sürmüş olduğu hipotezi büyük bir çabayla yanlışlamaya çalışır da yanlışlayamazsa, o hipotez güçlenir. Her ne kadar bir hipotezin yanlışlanamaması o hipotezin doğrulandığını, veya doğru olma olasılığını göstermese de, Popper böyle bir hipotezin güçlendiğini söyler. Güçlenmiş bir hipotezin değeri, en azından o

hipotezin doğru bir kurama aday olmasından ileri gelirken, yanlışlanmış bir kuram aday bile olamaz.

Popper, bu noktada hipotezin güçlenmesinin, onun gelecekte yanlışlanamayacağına olan güvenimizin artmasına mantıksal bir temel sağlamasa bile, kendimizi giderek daralan ama doğru olma olasılığı olan bir hipotez kümesiyle sınırlamamıza yardım ettiğini söyler. Bu arada elbette, bilim adamlarının sadece yanlışlarından bir şeyler öğrendiklerini ve bilimin doğal ayıklanmaya benzer bir mekanizmayla ilerlediklerini ima eder. Ayakta kalmaya en uygun bilimsel kuramlar için, hiç kuşku yok ki, yanlışlanma teşebbüslerine karşı koymak dışında, başka hiçbir pozitif destek olamaz. Ama tıpkı uyum sağlayamayan canlıların yaşam mücadelesinde ayakta kalamaması gibi, yanlış kuramlar da hakikat mücadelesinde elenir, sadece daha güçlü olanlar yarışa devam eder.

İşte bu çerçeve içinde, en iyi, en güçlü bilimsel kuramların dahi yarın yanlışlanmasının her zaman mümkün olduğunu söyleyen Popper'a göre, bilim yanlışların ayıklanması yoluyla ilerler. Bilgi dağarcığımızda bulunan bilgilerin yarın yapılacak gözlem veya testlerle yanlışlanmayacağını garanti eden hiçbir kural yoktur. Yegâne kural, eldeki "doğru" bilginin gelecekte yanlışlanmadan kurtulmasını garanti eden bir kuralın olmamasıdır. Popper, bu yüzden "bilim, kesin veya tam olarak ispatlanmış önermeler sistemi değildir. (...) Bilimimiz *episteme* anlamında bilgi değildir: O, hakikate, ya da hatta, onun olasılık benzeri muadili bir şeye erişmiş olduğunu hiçbir zaman iddia edemez. ... Bilmiyoruz, sadece tahmin edebiliyoruz"[41] der.

Gerçekten de, Popper sonraki dönem yazılarında buradan biraz daha ileri giderek, ana düşüncelerinden birtakım önemli sonuçlar çıkarsamıştır. Bu sonuçların en başında ise, bilginin ne akılda ne de duyularda, sarsılmaz hiçbir temele veya yanılmaz kaynağa sahip olamayacağı sonucu gelir.[42] Nitekim, Popper modern çağın rasyonalist ve deneyimci epistemolojilerini belli bir otoritenin, yani kutsal bir metin ya da kurumun yerine başka bir otoriteyi geçirme kararlılığında birleşen otoriter yakla-

---

[41] Bkz., K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, X. bölüm, 85. kesit, s. 278; alternatif bir tercüme için bkz., K. R. Popper, *Bilimsel Keşfin Mantığı* (çev. İ. Aka – İ. Turan), İstanbul, YKY, 1998, s. 314.

[42] A. Quinton, "Karl Raimund Popper", s. 399.

şımlar olarak değerlendirir. Entelektüel otoriteryanizmin söz konusu iki türü de, mutlak hakikate, hakikatin aşikâr olduğuna inanır.

Öte yandan Popper'ın bu epistemolojilerden, ama özellikle de gözleme dayalı önermelerin bilginin ampirik temelini oluşturduğunu dile getiren bildik pozitivist görüşten kopuşuyla bilimsel bilginin ancak kısmî hakikatlere erişebileceği tezi birlikte değerlendirildiğinde, onun bilimsel kuramların ontolojik anlamıyla ilgili tutumunu elde ederiz. O, bu çerçeve içinde rasyonalist bilim anlayışının özcülüğünü, yani bilimsel araştırmanın amacının şeylerin özünün tam ve nihaî bilgisi olduğu iddiasını reddeder. Çünkü baştan beri söylendiği üzere, bilimsel hiçbir kuram kesin sonuçlu olarak doğrulanamaz; dahası, her yeni kuram birtakım problemleri çözerken, çözülemeyen yeni bazı problemlere yol açar.

(3) Devrimci Bilim Görüşü

Gerek mantıkçı pozitivizm, gerekse Popper'ın yanlışlamacı bilim görüşü, sadece bilimsel faaliyeti belirlediğine inanılan mantıksal, ya da içsel faktörler üzerinde yoğunlaşmıştı. Her ne kadar biri keşfe, diğeri haklılandırmaya ağırlık verse de, mantıkçı pozitivizm ve Popper bilimsel keşfi veya mevcut kuramın haklılandırılmasını sağlayan yöntem kuralları üzerinde durdular. Örneğin, mantıkçı pozitivistler için bir kuramın kabul edilmesinde karar vermeyi belirleyen temel faktör, o kuramı destekleyen kanıtların derecesiydi.

Oysa bilim felsefesinde bundan sonra ortaya çıkan görüşler, bilimi anlamak yönünden, bilim dışı faktörlerin de en az içsel faktörler kadar önemli olduğunu; söz gelimi bu noktada bilim tarihinin büyük bir önemi olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, bilim felsefesi tarihinin ikinci döneminde yaşanan en önemli gelişme, bilimin mantıksal bir bakış açısından ziyade, tarihsel bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Buna göre, özellikle mantıkçı pozitivistlerin gerçek bilimi tanımlamadaki başarısızlıklarını eleştiren post-pozitivist bilim filozofları, bilimi mantık temelinde ele almak yerine, özellikle tarihsel gelişim süreci içerisinde çözümleyen bir yaklaşım geliştirirler. Bu yeni yaklaşımın en

önemli temsilcisi de, devrimci bilim görüşüyle tanınan Thomas Kuhn'dur. Gerçekten de, filozofların bilim tarihiyle ilgili araştırmalardan öğrenecekleri çok şey olduğunu öne süren Kuhn, bilim tarihine kayıtsız kalmanın pozitivist bilim felsefecilerini hatalı ve birçok yönüyle de ilkel bir bilim resmine götürdüğünü söyler.

Kuhn'un çıkış noktası büyük ölçüde Kopernik Devrimi, ama özellikle de Galile'nin görüşleriyle Kilise arasındaki karşıtlık konusundaki klâsik yorumlar oldu. Bu karşıtlığı bir tarafta akıl ve deney, diğer tarafta ise batıl inanç ve dinî dogma arasındaki bir kavga olarak okuyan pek çok bilim adamı ve tarihçisi Galile'yle arkadaşlarının Aristotelesçi evren anlayışıyla bağdaşmaz nitelikte deneysel veriler bulduklarını söylemekteydi. Durumun sanıldığından çok daha karmaşık olduğunu gören Kuhn, Kopernik devrimiyle başkaca devrimlerin gelişimi ve tarihlerinin ne tümevarımcı bilim anlayışının ne de yanlışlamacılığın metodolojisiyle bağdaştığını gözler önüne serdi. Dünya ölçeğinde büyük bir etki yapan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle bilimsel metodoloji ve bilgi üzerinde düşünmenin yeni ve bütünüyle farklı bir yolunu önerdi.

Attığı önemli adımlara ve kaydettiği ciddî ilerlemelere rağmen, mantıkçı pozitivistlerle bilimin rasyonalitesi konusunda birleşen Popper, onlarla ayrıca şu konularda uyuşuyordu: **(i)** Bilim kümülatif ya da birikimseldir –pozitivist görüşte doğruların birikmesiyle, Popper'da yanlışların ayıklanmasıyla, kısacası evrim yoluyla ilerler. **(ii)** Bilim belli bir yönteme sahip olmak bakımından farklılık gösterir –bu yöntem mantıkçı pozitivizmde ayrıntılı ve teknik bir tümevarımsal süreçten, yanlışlamacılıkta bir deneme-yanılma veya tahmin ve çürütme sürecinden meydana gelir. **(iii)** Her ikisi de bilimde keşif bağlamı ile haklılandırma bağlamı arasında bir ayrım yapar. **(iv)** Gerek mantıkçı pozitivizm ve gerekse yanlışlamacılık, karşılaşılan veri ya da delillere değer biçmede başvurulan bir doğrulama ya da yanlışlama mantığı bulunduğunu teslim eder. **(v)** Her iki görüş de bilimsel kuramlarla başka inanç sistemleri arasında bir ayrım yapar. **(vi)** Gerek pozitivizm ve gerekse yanlışlamacılık bilimsel terimlerin sabit bir anlamı olduğunu kabul eder. İşte bu altı ortak nokta üzerinde yükselen rasyonel bir bilim resmi, Kuhn'un devrimci bilim anlayışından sonra giderek imkânsız hâle gelecektir.

Bilimin İlerleme Tablosu

Gerçekten de Kuhn kendisinden önceki pek çok bilim filozofunun bilimin sürekli biriken bir bilgi sağladığı varsayımına karşı çıkarken, bilim dallarının değişik aşamalardan geçtiklerini ve bilimsel araştırmanın karakterinin bu evre ya da aşamaların her birinde değiştiğini ileri sürer. O, bilimin tarihsel sürecinde, dört, hatta üç evreyi birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi (1) bilim öncesi dönem veya olgunlaşmamış bilim dönemidir. Tüm bilimler için söz konusu olan bir hazırlık dönemine tekabül eden söz konusu dönemde, bilim adamlarının belirginleşmiş bir bakış açısı yoktur ve herhangi bir bilim dalında araştırma yapan bilim adamları çeşitli yollar deneyip, çeşitli yöntemler kullanırlar. Zaman geçtikçe, bu alanda çalışan bilim adamlarından birinin geliştirmiş olduğu kuram ön plâna çıkar; yani doğadaki olguları açıklama gücü oldukça yüksek olan ve söz konusu bilim dalında daha ileri düzeyde araştırmalar yapılmasına izin veren bir bakış açısı, bir yöntem ya da varsayım kendini kanıtlar ve kabul ettirir.

(2) Söz konusu bilim öncesi dönemi, öne çıkan kuram ya da paradigmanın herkes tarafından kabulüyle belirlenen organize ve hatta kurumsal faaliyeti temsil eder nitelikteki normal ya da olağan veya olgun bilim dönemi izler. Kuhn işte bu dönemde, bilim adamlarının bilimsel faaliyetlerini bir tür bulmaca çözme faaliyeti olarak tanımlar. (3) Bilimin tarih içindeki ilerleme sürecinde, olağan bilim döneminin ardından mevcut paradigma tarafından çözülemeyen anomalilerin belirlediği kriz dönemi gelir. (4) Ve nihayet, eski paradigma tarafından çözülemeyen anomalilerin tamamını çözen yeni bir paradigmanın kabulüyle belirlenen devrim dönemi, bilimsel ilerleme sürecinin dördüncü ve sonuncu dönemini oluşturur. Aslında ona sonuncu dönem demek hatadır, çünkü her devrim dönemi bir yeni olağan ya da normal bilim döneminin başlangıcını temsil eder. Başka bir deyişle, her bilim dalında bilim öncesi dönem bir kez yaşandıktan sonra, (2), (3), (4). evreler kendi içlerinde kapalı bir döngü, ya da dairesel bir süreç oluşturur.

Paradigma: Buradan da anlaşılacağı üzer~. Kuhn'un bilim resminin özünde, normal bilim görüşü ile bilimsel devrim kav-

rayışı bulunur. Aslında, bunların da gerisine gidildiğinde, onun devrimci bilim anlayışının temel kavramı olarak "paradigma" kavramıyla karşılaşılır. Çünkü, Kuhn'a göre, normal bilim, bir "paradigma"nın ya da "kuramsal matris"in kurulmasını gerektirir.[43] Bir paradigma belirli bir bilim dalının konu edineceği olguları belirleyip, karakterize eden bir çerçeve sağlar. Paradigma, aslında bir bilimsel model ya da genel bir kuramdır; fakat o, yalnızca bir model ya da kuram olmayıp, aynı zamanda bir model ya da kuramın gelecek araştırmalarda nasıl geliştirileceğini ve uygulanacağını belirleyen bir metodolojidir.[44]

Gerçekten de kusursuz paradigma örneği olarak sıkça Newton fiziğine gönderme yapmakla, paradigma örnekleri arasında Batlamyusçu astronomiye, flojiston kuramına, Dalton kimyasına, parçacık optiğiyle dalga optiğine, görelilik fiziğine ve kuantum mekaniğine yer veren Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda bir paradigmanın, Newton fiziği örneğinde, en az şu dört temel öğeden meydana geldiğini açıklıkla ortaya koyar: **(i)** Fail nedensel açıklamalara, ve söz gelimi genel ve niteliksel kuramlar yerine, niceliksel sonuçlar ve sınanabilir öndeyiler veren kuramlara yönelik tercihlere yönelten arkaplân değerleri ve kabulleri. **(ii)** Çarpışarak ve çekim/itim güçleri uygulayarak birbirleri üzerinde eylemde bulunan maddî parçacıklarından oluşan metafiziksel bir dünya resmiyle devasa bir makine olarak dünya imgesi. **(iii)** Paradigmanın özünü ya da nüvesini oluşturan temel olarak hareket yasalarıyla yerçekimi yasası. **(4)** Temel yasaların sarkaç hareketine, gezegen hareketlerine, hava direnci ve sürtünme hareketine uygulanmasını mümkün kılan standart matematiksel teknikler.

Normal Bilim: Kuhn'un yorumuna göre, bilim adamları bir paradigmayı benimsedikleri ya da paylaştıkları zaman, bundan böyle hakikatin ölçüsü olacak bir epistemik cemaat ya da bilim adamları topluluğu meydana gelir; ortada, işte bu cemaat tarafından benimsenen bir paradigma söz konusu olduğu zaman, demek ki, bilim adamları sadece birtakım doğru önermeler üzerinde uyuşmakla kalmaz, fakat aynı zamanda alanda bilim-

---

[43] T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. N. Kuyaş), İstanbul, Alan Yayıncılık, 4. baskı, 1995, ss. 79-85.

[44] R. L. Caneva, "Thomas Kuhn", *Encyclopedia oJ Philosophy* (gen. ed. D. M Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 158.

sel araştırmanın gelecekte nasıl yürüyeceği, çözüm bekleyen hangi problemlerle ne şekilde baş edileceği, bu problemleri çözmenin uygun yöntemlerinin ne olduğu konusunda da tam bir fikir birliği içinde olurlar. Kısacası, paradigma genel ya da total bir bilimsel bakış açısıdır. O, bütünsel bir kuram; bir bilim adamları topluluğunu bir araya getiren ve burada bilimsel faaliyeti organize eden kabuller, inançlar, değerler, ve nihayet önermeler ve teknikler bütünüdür.[45]

Paradigma esas itibarıyla bir kuramdan, çoğunlukla doğanın nasıl işlediğini dile getiren bulanık bir şemadan oluşur. Ona göre, kuram ya da paradigmanın bilgisini ders kitaplarından öğrenen bilim adamının amacı, kuramı ne yanlışlamak ne de doğrulamaktır. Bilim adamları topluluğunu meydana getiren bilim adamlarına düşen şey, kuramı doğaya uydurmak için çalışmaktır. Doğanın nasıl çalıştığı ya da işlediğini genel olarak ortaya koyan kuram henüz tamamlanmamış olup, kuramı temele alarak bulmaca çözen bilim adamları, onu bezeyip içini doldurmaya çalışırlar.[46] Aynı bilim adamları, bir yandan da genel kuramın ya da paradigmanın uygulanabilirlik alanını genişletirler. Gerçekten de, normal bilim bilinenin alanını genişletme, şişirme sürecidir; o, köklü yenilikler peşinde koşmaz.[47]

Bilim adamları kuramın doğaya uyma başarısı gösteremediği durumlarda, bazen kuramı onarır ya da yamarlar. Bununla birlikte, bu gibi durumlarda, tek çare onarım değildir. Kuhn, bu dönemde yapılan deneylerin kuramla uyuşmadığı durumlarda, kuramın değil de, kuramı dünyaya uygulayan ve sınayan kişinin sorumlu tutulduğunu söyler. Burada sergilenen çaba, benimsenen paradigma ya da kuramın doğru olduğu varsayıldığı için, onu çalışır hâle getirmek yönünde bir çabadır. Normal bilim döneminde sergilenen bilimsel faaliyeti veya bilim pratiğini, Kuhn'un oldukça muhafazakâr bir faaliyet olarak nitelemesinin nedeni de budur. Çünkü bu olağan bilim döneminde bilim adamları benimsedikleri paradigmayı veya bilimlerinin ilk ilkelerini hiçbir zaman sorgulamazlar; tam tersine, herhangi bir

---

[45] D. Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 97.

[46] T. Kuhn, *a. g. e.*, ss. 72-78.

[47] B. Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi* (çev. H. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1990, s. 128.

başarısızlıkla karşılaştıklarında, bu başarısızlıktan, paradigma veya kuramlarını değil de, kendilerini sorumlu tutarlar.

Gerçekten de bilim adamının içinde çalıştığı paradigma karşısında eleştirel bir tavır takınmadığı[48] olağan bilim dönemi, aynı zamanda Kuhn'un Popper'ın bilim adamının olgular ya da deliller tarafından çürütülen kuramları terk etmesi gerektiğini öne süren yanlışlamacı anlayışına karşı takındığı sorgulayıcı tavır için gerekçeler bulduğu bir yerdir. Kuhn, bu dönemde bilim adamlarının paradigmalarına bağlılıklarını, her durumda ve koşulsuz sürdürdüklerini, kuramlarını aşikâr çürütülmüş olma kaderinden kurtarmak için her yola başvurduklarını söyler.[49]

Bilimsel Devrim: Kuhn normal bilim döneminin yıllar, hatta yüzyıllarca sürebileceğini söyler. Fakat bu süreç içinde ortaya birtakım anomaliler, yani bilim adamları ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, paradigmanın kuramsal yapısı veya kuramsal kabulleriyle bağdaştırılamayan veya çözüme kavuşturulamayan aykırı durumlar çıkabilir. Başka bir deyişle, ilk başta önemli başarılar sergileyen pek çok paradigmanın problem çözme başarısı eninde sonunda yavaşlayıp, çözülemeyen problemlerin yığılmaya başladığı bir noktaya gelinir. İyice veya yeni çözülmüş problemler yerine, başarısızlıklar ya da anomaliler baş gösterir.[50] Söz konusu anomalilerin sayısı başlangıçta az olup, onlar çoğu zaman göz ardı edilir. Gerçekten de anomali veya aykırı durumlar paradigmayı sarsacak kadar çok sayıda veya güçlü değilse, bilim adamları mevcut paradigmalarına bağlı kalarak çalışmayı sürdürürler.

Fakat anomalilerin sayısı arttığı zaman, o bilim dalı Kuhn'un üçüncü aşama olarak nitelediği kriz aşamasına girer.[51] Bu dönemde paradigmanın başarılı olmasını mümkün kılmış olan araştırma kuralları gevşer; paradigmaya duyulan güven tamamen sarsılır, bağlılık ortadan kalkarken, farklı bakış açıları, yöntem ve tekniklerin denenmesine başlanır. Paradigma bağlayıcı olmaktan çıkarken, tam bir kargaşa egemen hâle gelir ve bilimsel faaliyet unutulup, metafiziksel tartışmalar başlar. Bu-

---

[48] A. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, s. 161.

[49] T. Kuhn, *a. g. e.*, ss. 63-72.

[50] T. Kuhn, *a. g. e.*, s. 98.

[51] T. Kuhn, *a. g. e.*, ss. 104-112.

nunla birlikte, bunalımın pekişmesiyle birlikte, bilim adamlarının niteliğinde veya karakterinde de önemli bir değişim söz konusu olur; nitekim, şimdiye kadar sadece bulmaca çözen bilim adamları paradigmanın kendisini bile ıslah etmeyi, hatta değiştirmeyi göze alabilecek kadar yaratıcı düşünmeye başlarlar. Zorunluluk ve çok daha önemlisi yaratıcılık, kökten farklı ilkeler ve modellerle işleyen yeni alternatif paradigmaların ortaya çıkmasına yol açar. Eğer bu tür yeni paradigmalar gelişmeye başlarsa, ilgili bilim dalı Kuhn'un devrimci bilim dediği aşamaya girer. Devrim süreci, eski paradigmaya alternatif paradigmaların ortaya çıkışıyla başlar ve alternatif bir paradigma, neredeyse bir kuşaklık bir zaman geçtikten sonra, bilim adamları topluluğunun bütün üyeleri tarafından kabul edildiği zaman tamamlanır.

Kuhn "devrim" kavramını, hiç kuşku yok ki bilinçli olarak politik anlamıyla ilişki içinde kullanır. Buna göre, bir devrim eski paradigmayla yeni paradigma tarafları arasında açık bir savaş durumunu ortaya koyar. Politik devrimlerde olduğu gibi, bilimsel devrim durumlarında da normal bilim dönemlerinde geçerli olan kurallar artık uygulanamaz. Çünkü bu kurallar, saldırı altında olan paradigmanın kurallarıdır. Bir paradigmadan diğerine geçişin din değiştirmek kadar zor olduğunu, bir bilim adamının paradigmasını yeni paradigma uğruna terk etmesi gerektiğini gösterecek mantıksal bakımdan zorlayıcı hiçbir argüman bulunmadığını öne süren Kuhn,[52] başarılı olan bir devrimde bilim adamlarının yeni paradigmayı, çoğu zaman hakikatle ilintisiz bilim-dışı neden ya da kaygılarla kabul etmek zorunda kaldıklarını ifade eder.

Betimsel Açıklamadan Felsefî Sonuçlara

Kuhn, bilim felsefesinin sonraki seyri üzerinde, bilim tarihini uzun normal ya da olağan bilim dönemlerinin zaman zaman gerçekleşen devrimlerle sona erdiği bir süreç olarak anlatan bu betimsel açıklamasıyla olduğu kadar, bu açıklamasından çıkarsamış olduğu felsefî tezlerle de büyük bir etki yapmıştır. Bu felsefî tezler temelde iki ana sava indirgenebilir:

---

[52] T. Kuhn, *a.g.e.*, ss. 138-39, 200-201.

Bilimin Rasyonalitesi: Buna göre, Kuhn'dan önce bilim adamlarının kuramları açıklanamayan kuraldışı durumlarla karşılaştıkları veya yanlışlandıkları zaman, onun eksiklerinden âzade yeni bir kurama nesnel veri ya da delillere dayanarak geçtikleri kabul ediliyordu. Oysa Kuhn, bunun böyle olmadığını, paradigma değişikliğinin bilim adamı tarafında, pek de rasyonel yollarla açıklanamayacak bir inanç eylemini, hatta onun üzerinde diğer bilim adamları tarafından uygulanacak bir baskıyı gerektirdiğini söyler.[53] Gerçekten de, paradigma değişiminde veya devrim zamanında aklın iş başında olmadığını, alternatif paradigmaların değerlerini bilimsellik açısından belirleyecek bir ölçüt bulunmadığını, bir paradigmayı diğerine tercih etmenin son çözümlemede bir hayat tarzının diğerine tercih edilmiş olmasını ifade ettiğini öne süren Kuhn'a göre,[54] buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Bilim, sanıldığı kadar nesnel ve rasyonel bir faaliyet değildir.

Bilimsel Değişmenin Doğası: Kuhn'un bilim tarihiyle ilgili açıklamalarından veya yorumundan çıkardığı ikinci önemli sonuç, bilimsel değişme ya da ilerleme süreciyle ilgilidir. Özellikle mantıkçı pozitivizmin, sadece bilim filozofları arasında değil, fakat uzman olmayan insanlar tarafından da benimsenen yaygın bilim görüşüne göre, bilim nesnel hakikat doğrultusunda ilerler; bunun da yolu, hiç kuşku yok ki, eski ve yanlış fikir ya da kuramların yerine yeni ve doğru fikir ya da kuramların geçirilmesidir. Yeni kuramların eski kuramlardan nesnel olarak daha doğru olduğunu öne süren bu kümülatif bilgi tasarımının Kuhn tarihsel olarak hatalı, felsefî olarak da çok naif olduğunu söyler. Nitekim, o, bilim tarihinde zaman zaman geriye dönüldüğünü, söz gelimi Einstein'ın görelilik kuramının, en azından bazı bakımlardan, Newton mekaniğinden ziyade, Aristoteles'in kuramına yakın olduğunu, dolayısıyla yanlıştan doğruya çizgisel bir ilerlemeden söz edilemeyeceğini öne sürer.

Kuhn bununla da kalmayıp, önceki bilim anlayışlarının sıkı sıkıya sarıldığı nesnel hakikat düşüncesini sorgular. Ona göre, nesnel hakikat veya objektif doğru düşüncesi her şeyden önce dünya ile ilgili, mevcut kuram ya da eldeki paradigmadan bağımsız, sabit birtakım olgular olmasını gerekli kılar. İşte bunu

---

[53] T. Kuhn, *a.g.e.*, ss. [illegible]7.

[54] B. Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, ss. 159-60.

kabul etmeyen Kuhn, çok daha radikal başka bir görüş öne sürer. Bu görüşe göre, dünya ile ilgili olgular eldeki kuram ya da kabul görmüş paradigmadan bağımsız olmayıp, tam tersine paradigmaya görelidir ve dolayısıyla, paradigma değiştikçe olgular da değişir. Durum böyle olduğunda, paradigma ya da kuramların, olgulara "gerçekte oldukları şekliyle" tekabül etmelerinden söz edilemeyeceği gibi, onların nesnel olarak doğru olmalarından da söz edilemez. Hakikat, nesnel değil de, paradigmaya görelidir.

Eşölçülemezlik

Kuhn söz konusu felsefî tezlerini temellendirmek amacıyla iki ana argüman geliştirmiştir. Bunlardan ilki, meşhur "eşölçülemezlik" tezidir. Gerçekten de, Kuhn bir bilim adamının paradigmasının onun dünya görüşü hâline geldiğini, bilim adamının dünyadaki her şeyi paradigmasının kendisine temin ettiği gözlüklerle gördüğünü söyler. Bu yüzden, bir paradigma değişimi yaşandığı, yani bir bilimsel devrim sırasında mevcut paradigma yeni bir paradigmayla değiştirildiği zaman, bilim adamları çalışmalarını devam ettirmelerine imkân sağlamakla kalmayıp dünyayı anlamlı kılmalarını da mümkün kılan kavramsal çerçevelerini terk etmek durumunda kalırlar. Bu iki paradigma, aynı bilim dalında aynı konuyla ilgili olsa dahi, birbirinden o kadar farklıdır ki, Kuhn'un ifadesiyle bilim adamları paradigma değişiminden önce ve sonra farklı dünyalarda yaşarlar. Bu, paradigmaların eşölçülemez oldukları, yani birbirlerinden kıyaslanmalarını imkânsız hâle getirecek kadar farklılık gösterdikleri, ikisini birleştiren ortak bir zemin ya da dil bulunmadığı, birinden diğerine tercümenin imkânsız olduğu anlamına gelir. Bu yüzden, farklı paradigmaları benimsemiş olan bilim adamları arasında iletişim kopar.[55]

Kuhn'un eşölçülemezlik tezi, çok büyük ölçüde onun bilimsel kavramların anlamlarını içinde geçtikleri ve belli bir işlev gördükleri kuramdan aldıkları iddiasından çıkar. Bu açıdan bakıldığında, paradigma değiştiği zaman, bazı anahtar terimlerin anlamlarının da değiştiğini öne süren Kuhn'a göre, örneğin

---

[55] T. Kuhn, *a. g. e.*, ss. 198-99.

Newton fiziğindeki "kütle" teriminin anlamı, Einstein'ın görelilik kuramında geçen "kütle" teriminin anlamından tamamen farklıdır.[56] Benzer şekilde, söz konusu iki kuram "mekân", "zaman" terimlerine çok farklı anlamlar yükler. İki rakip kuramın kavramsal çerçevelerinin birbirlerinden radikal biçimde farklı olmasının birinden diğerine tercümeyi engelleyebildiğini dile getiren ve terimlerin anlamlarını içinde geçtikleri bağlamdan aldıklarını dile getiren bağlamsal anlam görüşüne dayanan bu anlayış, eşölçülemezliğin kavramsal boyutunu ifade eder.[57]

Kuhn'un eşölçülemezlik tezinin kavramsal boyutu kadar, ontolojik bir boyutu da vardır. Buna göre, o idealist bir anlam içinde, paradigmanın dünyayı oluşturduğunu da savunur. Zira, farklı paradigmalar altında veya farklı paradigmaları benimseyerek bilim yapmak gerçekte, farklı dünyalarda bilim yapmak anlamına gelir. Söz gelimi, Aristotelesçi bir dünyada sarkaç diye bir nesne yoktur; Aristotelesçi paradigmanın tanımadığı bir şey ya da kendilik olarak sarkaç, Galileci-Newtoncu bir dünyada vücut bulur. Gerçekten de, "Skolastik paradigma icat edilene kadar ortada sarkaç denilen bir nesne olmadığını, bilim adamlarının görebilecekleri yegâne şeyin sallanan taşlar olduğunu" öne süren Kuhn, Aristoteles ve Galile'nin doğallıkla sallanan taşlara baktıkları zaman farklı şeyler gördüklerini, birincisinin engellenmiş düşme hareketi, oysa ikincisinin sarkaç gördüğünü söyler.[58]

Kuhn eşölçülemezliğin söz konusu iki boyutunu öne sürerken, farklı paradigmaları benimsemiş bilim adamlarının bir iletişim problemi yaşadıklarına vurgu yapar; her biri dünyaya kendi paradigmasının kavramsal çerçevesinden baktığı, onun ölçütleri ve çözüm yöntemleriyle yaklaştığı için, bilim adamının kendi paradigmasının rakibininkinden daha üstün olduğunu döngüselliğe düşmeden gösteremeyeceğini belirtir. O, demek ki, eşölçülemezlik tezini paradigma değişimlerinin bütünüyle nesnel bir biçimde gerçekleştiği görüşünü yıkmak ve birikimsel olmayan veya devrimlere dayanan kendi bilim tarihi anlayışını temellendirmek için kullanır. Eşölçülemezlikten, hatta para-

---

[56] T. Kuhn, *a.g. e.*, ss. 156-57.

[57] G. Irzık, "Eş-Ölçülemezlik", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 762.

[58] T. Kuhn, *a.g. e.*, ss. 139.

digmaların birbirleriyle olan bağdaşmazlığından dolayı, paradigmalar arasında nesnel bir tercih söz konusu olamaz. Paradigmaları nesnel biçimde karşılaştırmak pek mümkün olmadığı gibi, eşölçülemezlik egemen paradigmanın nesnel anlamda doğru ya da daha doğru olduğunu söylemeye imkân tanımaz. İşte bundan dolayıdır ki, bilimde, paradigmadan bağımsız bir dış dünyanın giderek daha tam, daha doğru bir betimlemesini vermek anlamında bir ilerlemeden söz edilemez.

Kuram Yüklülük

Kuhn'un bilim tarihiyle ilgili yorumundan çıkarttığı felsefî tezleri temellendirmek için kullandığı bir başka argüman da "kuram yüklülük"tür. Aslında onda, eşölçülemezlik ile kuram yüklülük arasında çok yakın bir ilişki vardır; çünkü eşölçülemezliği tartışırken, Kuhn, gözlemin kuram yüklü oluşu olgusundan destek alır.

Onun kuram yüklülükle ilgili argümanı aslında çok açıktır. Bir bilim adamının iki rakip kuram ya da paradigma arasında bir seçim yapmaya çalıştığını varsayalım. Burada yapılacak yegâne şey, mantıkçı pozitivist bilim görüşünün veya rasyonalist bilim anlayışının savunucularının söylediği gibi, hangisinden yana karar vermek gerektiğini belirleyecek ilgili olgular kümesine bakmaktır. Ama böyle bir şey ancak ve ancak kuramlardan bağımsız olan birtakım olgular bulunduğu, bilim adamının hangi kuramı benimsemiş olursa olsun, kabul etmek zorunda kalacağı müstakil olgular varolduğu takdirde mümkün olabilir. Mantıkçı pozitivistler, rakip kuramlar arasında nihaî bir karar vermeyi mümkün kılacak, hatta bu bakımdan hakem rolü üstlenebilecek yansız ve bağımsız olgular ya da veriler olduğuna inanıyorlardı. Kuhn işte bunu hiçbir şekilde kabul etmez; çünkü ona göre, kuram bakımından yansızlık ideali veya kuramdan bağımsız olgular bulunduğu düşüncesi, bir yanılsamadan başka hiçbir şey değildir. Veriler kaçınılmaz bir biçimde kuramlar veya kuramsal kabuller tarafından şekillenip oluşturulur.

Bütün verilerin kuram-yüklü olduğunu öne sürerken, Kuhn elbette öncelikle algının arka plândaki inançlarımız tarafından koşullandığını, gördüklerimizin en azından kısmen inandığımız

şeylere bağlı olduğunu anlatmak ister. O, bununla da kalmayıp, bir paradigmanın savunucuları veya uygulayıcılarının, daha önceden paradigmanın eğitimini almış oldukları için gözlemlerini kuram yüklü olarak rapor etmeyi öğrendiklerini savunur. Her paradigmanın gözlemleri dile getirme biçimi ayrı olduğundan, ayrı paradigmaların taraftarları dünyada gördükleri şeyi aynı biçimde dile getirmezler.

Söz konusu kuram yüklülük tartışmasının veya olgu ya da verilerin kuram yüklü oluşunun, Kuhn açısından iki temel sonucu vardır. Buna göre, verilerin kuram yüklülüğü, öncelikle rakip paradigmalar arasında eldeki verilere veya olgulara müracaatla tercih yapılamayacağı anlamına gelir; çünkü neyin olgu olarak görüneceği veya veri olarak alınacağı, tamamen belirli bir olağan bilimin uygulayıcıları tarafından kabul edilmiş veya benimsenmiş olan paradigma ya da kurama bağlıdır. İki rakip paradigmanın iddialarına yansız bir gözle değer biçecek tarafsız bir bakış açısı olmadığına göre, söz konusu paradigmalar arasında nesnel bir tercih yapmanın imkânı yoktur.[59] Çok daha önemlisi, kuram yüklülük nesnel hakikat düşüncesini de problematik hâle getirir. Çünkü nesnel olarak doğru olabilmeleri için, kuramların, kendilerinden etkilenmemiş ve bağımsız olan nesnel olgulara karşılık gelmeleri gerekir; ama, kuramdan bağımsız bu tür olgular yoktur.

Kuhn'un Mirası

Kuhn'un sadece paradigma değişimleriyle değil, fakat eşölçülemezlik ve kuram yüklülükle ilgili olarak söyledikleri, pozitivizmin rasyonel ve nesnel bir disiplin ve birikimsel bir süreç olarak bilim anlayışına elbette zarar verir. Fakat o, bununla kalmayıp, biraz daha ileri gider; nitekim, pek çok kimse Kuhn'un söz konusu devrimci bilim görüşüyle, bilimsel rasyonaliteyi ortadan kaldırdığını, bilimi gayrı rasyonel bir faaliyet türü hâline getirdiğini öne sürmüştür. İşte böylesi bir eleştiri, sonradan geliştirdiği görüşlerde Thomas Kuhn'u kendisini savunmaya, gerçek amacının bilimin rasyonalitesine gölge düşürmek olmadığını söylemeye sevk etmiştir. Nitekim, o söz

---

[59] J. Ladyman, *a. g. e.*, s. 88.

gelimi 1973 yılında yayınlayıp daha sonra *Asal Gerilim* adlı kitabına aldığı "Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi" adlı makalesinde,[60] bilimde ilerlemenin her şeye rağmen mümkün olduğunu göstermeye çalışmış; niceliksel öndeyide bulunma gücü, basitlik, verimlilik, tutarlılık ve geniş kapsamlılığı, rakip kuramları karşılaştırmayı sağlayan ortak ölçütler olarak ilân etmiştir.

Bilim felsefesine olan katkısının hayli tartışmalı doğasına rağmen, Kuhn'un düşünceleriyle bilim felsefesini köklü bir biçimde dönüştürdüğü söylenebilir. Bunun bir nedeni, Kuhn'un bu alanda açıkça doğru addedilen birtakım kabulleri sorgulamış olmasıysa eğer, bir diğer nedeni kendisinden önceki bilim filozoflarının göz ardı etmiş oldukları pek çok konuya dikkat çekmiş olmasıdır. Nitekim, ondan sonra bilim felsefesinin bilim tarihinden bağımsız olarak yapılabilmesinin imkânsız olduğu, hemen bütün bilim filozofları tarafından kabul edilmiştir.

Kuhn, geleneksel felsefe tarafından bir kez daha göz ardı edilen bir husus olarak, bilimin icra edildiği toplumsal bağlama vurgu yapmıştır. Gerçekten de bilimin özü itibarıyla sosyal bir etkinlik olduğunu gösterirken, Kuhn, bir paradigmayı paylaşacak şekilde bir araya gelmiş bilim adamlarından oluşan bir epistemik cemaatin bilim ve bilimsel faaliyet açısından zorunlu bir önkoşul olduğunu ifade etmekteydi. O, mutlak hakikatten söz edilemeyeceği, hiçbir doğrunun bir diğeri karşısında imtiyazlı bir konumu olamayacağı benzeri görüşleriyle de, insan ve toplum bilimlerinde kültürel rölativizmin güç kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.

(4) Anarşist Bilim Görüşü

Kuhn'un klâsik bilim felsefesi görüşlerine yönelttiği eleştirilerin kapsamını daha da geliştiren, doğallıkla bilimsel rasyonaliteyi daha da kuşkulu hâle getiren çağdaş bilim filozofu, Avusturya asıllı ünlü Amerikan düşünürü Paul Feyerabend olmuştur. Onun epistemolojik anarşizmden beslenen bilim felsefesi anlayışına, anarşist bilim anlayışı adı verilir.

---

[60] T. Kuhn, *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977, s. 320-40.

Feyerabend'ın bilim felsefesiyle anarşizm arasında kurduğu ilişkinin anlatmak istediği şey, aslında çok açıktır. O, öncelikle çağdaş bilimin hasta olduğunu düşünür ve bu teşhisini de, bilimin çağdaş dünyada oynadığı tahakküm edici, hatta insanları ve toplumları köleleştirici rolle doğrulamaya çalışır. Ona göre bilim, insanlığın mutluluğu içindir ve bilimin değeri, onun insanın özgürleşimine yaptığı katkıyla ölçülmek durumundadır. Çağdaş bilim, insanın özgürlüğüne ve mutluluğuna katkı yapmak bir yana, başka kültürel gelenekleri ortadan kaldıran monolitik yapısıyla, insanı kendisine köleleştirmektedir. Bilimin "yatak odamıza dahi girdiğini" öne süren Feyerabend, bilumum suistimalleri bir yana, bilimin baskıcı siyasal iktidarların konumlarını meşrulaştırmaya ve pekiştirmeye hizmet ettiğini söyler. Teknik yoluyla yarattığı çok çeşitli çevre problemleri bir tarafa, Batı-dışı dünyaların geleneksel kültürlerini ortadan kaldırdığını savunur. Ona göre, sadece çağdaş bilim değil, fakat temel ve aslî işlevini yitirmiş böyle bir bilimi rasyonalitenin tecessüm ettiği yegâne alan olarak lanse eden, onu rasyonel bir zemin üzerinde birtakım değişmez metodolojik kurallara göre gelişen değişmez hakikatler kümesi olarak empoze eden çağdaş bilim felsefesi de hastadır.

Hastalığı tedavi etmenin bildik tek bir yolu vardır. Önce hastalığı doğru teşhis etmek, sonra da hastalığın kendisini veya hastalığı doğuran nedenleri ortadan kaldırmak için ilâç kullanmak. Hastalığı teşhis ettiğine inanan Feyerabend, çare ya da ilaç için geçmişe bakar ve son iki yüzyıl içinde, özü itibarıyla iyi olduğuna inandığı insan üzerine bir baskı uygulayan ideoloji ve din benzeri kurumsal yapılara açtığı savaşta kendisine müttefik olarak bilimi almış olan politik anarşizme müracaat eder. Ve ilişkiyi bu kez tersine çevirerek, hasta olan bilimi ve bilim felsefesini iyileştirecek ilaç olarak anarşizmden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu anarşizm artık politik değil, fakat disiplin, kuram ve metodoloji düzeyinde karşımıza çoğulculuk olarak çıkan epistemolojik anarşizmdir.

Disipliner Çoğulculuk

Feyerabend, öncelikle insanı ele alırken, onun başta özgürlük, doğruluk, dürüstlük, yiğitlik gibi pek çok değerin yaratıcısı ol-

duğunu söyler. O, bilimin insanın mutluluğu için var olduğunu savunurken, tüm insanî değerleri kucaklamaya çalışır; bakış açısının hedonistik boyutu dediği şeye vurgu yapmaya özen gösterirken, bilimin esas itibarıyla insanların özgürlüklerinin ve hayata sahip çıkma kapasitelerinin birincil önemiyle yakından ilişkili olmak zorunda olduğunu belirtir.[61]

Ona göre, bilim eski zamanlarda böyle bir özgürleşim amacına hizmet etmiştir. Bilim geçmişte otoriteye, batıl itikatlara karşı verilen savaşın ön saflarında yer almış; insanoğlu, köhnemiş ve katı düşünce biçimlerinden kurtuluşunu bilim yardımıyla elde etmişti. Bilimden beklenen de zaten bu olmak durumundadır. Bununla birlikte, bâtıl inançlar ve baskıcı yapılar karşısında kazanmış oldukları entelektüel özgürlüklüğünü bilime borçlu olan insanoğlu, Feyerabend'a göre, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda kendisi için bir kurtuluş aracı olmuş olan bilimi putlaştırarak, kendisini onun karşısında köle durumuna düşürmüştür.

Feyerabend, bilimin insanoğlunun doğayla olan mücadelesinde bulmuş olduğu araçlardan sadece biri olduğunu, bu yüzden mutlaklaştırılmaması gerektiğini savunur.[62] Dahası, modern toplumda bu gerçeğin unutularak, bilime gereksiz şekilde yüksek bir statü bahşedildiğini iddia eder. Bu cümleden olmak üzere, bir tahakküm aracı olup çıkan bilimi, modern insan üzerinde, Hristiyanlığın daha önceki toplumlar üzerinde sahip olduğu nüfuza benzer bir nüfuza sahip olan bir ideoloji ya da dine benzetir. Ona göre, Hristiyanlık geçmiş çağlarda toplum üzerindeki nüfuzunu, kurumlaşmış baskı yoluyla devam ettirmiştir. Bilimin modern insanın gözündeki yüksek statüsünü benzer bir yöntemle idame ettirdiğini söyleyen Feyerabend, dolayısıyla bilimin yıktığı dinin yerini aldığını öne sürer.

İşte bundan dolayıdır ki, bugün insan, ona göre, modern Batı toplumlarında dinsiz olabilmeyi seçer veya muhtelif dinler, birtakım insanların inandıkları veya inanabildikleri, ancak onların bağlılıklarıyla ilgili olarak hiçbir talepte bulunmayan inançlar kümesi olarak düşünülebilirken, bilim bireylerin taleplerine uygun olarak benimseyebilecekleri ya da benimseyebile-

---

61 A. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, s. 247.

62 C. Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, ss. 27-28.

cekleri bir düşünce sistemi olarak değil, fakat itiraz edilmesi mümkün olmayan bir şeymiş gibi görülür.[63]

Feyerabend, bilimin doğasında özel bir şeyler bulunduğunu kabul etmez; bilimin sadece ona üstün yanlarını, sınırlarını incelemeden bağlanan kimseler için üstünlük taşıdığını söyler. Bu iddiasını temellendirmek amacıyla bir yandan bilimin başarılarına değer biçerken, onu çok eski çağlarda efsaneyi yaratan atalarımızın başarısıyla kıyaslar, bir yandan da çağdaş bilimin doğuşunun Batılı boyların Batılı olmayan boyları baskı altına almasıyla aynı zamana rastlaması olgusuna işaret eder. Gerçekten de Feyerabend, bilimin değer ve statüsünün ancak ve ancak bilim ciddî rakiplerle karşı karşıya kaldığı zaman, eleştirel bir gözle değerlendirilebileceğini kanaatindedir.[64]

Bu ise, ona göre, yalnızca bilimi değil de, efsane ve dini, sanatı, hatta gizemciliği ve büyüyü öğreten bir eğitim sisteminin kurulmasıyla mümkün olabilir. Feyerabend, bu tür bir eğitim sisteminin, bireye, benimseyeceği ideolojiyi özgürce seçme imkânı sağlayacağını öne sürer. Öte yandan, bu durum, Feyerabend'e göre, bilimin de lehine olacaktır, çünkü bilim adamları, kendi disiplinlerine itibar gösterilmesini beklemek yerine, bilimi cazip kılmak için daha çok çalışmak ve mücadele etmek durumunda kalacaklardır. Bu nedenle, o, çağdaş bilim yandaşlarına ne kadar aykırı ya da saçma gelirse gelsin, herhangi bir yaklaşımın (astroloji, parapsikoloji) öğretici olabileceğini savunur.

Kuramsal Çoğulculuk

Feyerabend, nasıl ki disipliner çoğulculuk bağlamında, birbirlerine indirgenebilir olgulardan oluşan homojen bir dünyayı doğru anlatan bilim adlı tek bir resim bulunduğu inancıyla seçkinleşmiş mantıkçı pozitivizmin disipliner monizmine karşı çıktıysa, kuramsal çoğulculuk bağlamında da, aynı yaklaşımın ilgili olgular kümesini tam olarak ve aslına uygun bir biçimde betimleyen tek bir doğru kuram bulunduğunu, dolayısıyla, diğer bü-

---

[63] A. Chalmers, *a.g.e.*, s. 248.

[64] P. Feyerabend, *Yönteme Hayır* (çev. A. İnam), Ara Yayıncılık, Ankara, 1989, s. 55-56.

tün kuramların yanlış olduklarını ima eden kuramsal monizmine de karşı çıkar. Gerçekten de bilimsel kuramlar söz konusu olduğunda, Feyerabend önce bilimin betimleme ve açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı, kendisinin ontolojik karşılığı olan dünyaya bakar.

Ona göre, dünya tek bir şey türünden meydana gelmeyip, tam tersine hiçbiri bir diğerine indirgenemeyen sayılamayacak kadar farklı çok şey türünden meydana gelir. Feyerabend, dahası dünyanın tek ve belirli doğası olduğunu varsaymak için bir neden bulunmadığını belirtir. Ona göre, bilim adamları ve farklı disiplinlerin icracıları mutlak ve değişmez bir özü olduğuna inanılan doğayı bire bir yansıtmak yerine, araştırmalarıyla inşa ederler. Disiplinlerin farklılığı ve araştırmaların çoğulluğu, dünyanın esas itibarıyla derindeki çoğul niteliğini açığa çıkarmaya yarar.[65] Varlığın kendisinde ne olduğunun hiçbir zaman bilinemeyeceğini, farklı disiplin ve araştırmalarda ortaya çıkan kendiliklerin Varlığın araştırmalara cevap verme tarzını gözler önüne serdiğini belirten Feyerabend, dünyadaki farklı olguların ancak alternatif bilimsel kuramlar yoluyla ortaya çıkarılabileceğini öne sürer.[66]

Gerçekten de, klâsik pozitivist bilim anlayışını eleştirirken, Feyerabend en çok onun olguların varlığını, test edilecek kurama alternatif oluşturan kuramlara bakmadan kabul etmesine karşı çıkar.[67] Ona göre, olgularla kuramların çok sıkı bir ilişkisi olup, bir olgunun önce ortaya çıkarılması ve sonra da betimlenmesi kuramlara bağlıdır. Bağlamsal anlam tanımı ve buna bağlı olarak geliştirmiş olduğu eşölçülemezlik anlayışı gereği, Feyerabend bir terimin anlamının o terimin kullanıldığı kuramsal bağlam tarafından belirlendiğini, kritik terimlerin anlamlarının bir kuramdan diğerine değiştiğini ileri sürdüğü için, aynı olgular dahi farklı kuramlarda farklı şekillerde ortaya çıkar.

Çok daha önemlisi, bir kuramın alternatifi olan diğer kuramlar olmadan ortaya çıkarılamayan, bu alternatif kuramlar tedavülden kalkar kalmaz yok olan olgular vardır.[68] O, yine bir ku-

---

[65] J. Preston, "Paul Feyerabend", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

[66] P. Feyerabend, *Yönteme Hayır*, s. 46.

[67] C. Güzel, *a.g.e.*, s. 19.

[68] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 43.

ramı yanlışlayabilecek verileri keşfetmek için, yeni alternatif kuramları göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyler. Savunacağımız her kuram, yeni verileri gün ışığına çıkartacak olup, eldeki hatalı kuramlar ancak bu yeni verilerle yanlışlanabilir. Nitekim, Feyerabend bu bağlamda Brown hareketinin, termodinamiğin ikinci yasasını test edenler tarafından bulunmadığını, kinetik gaz kuramını araştıranlar tarafından bulunan Brown hareketinin termodinamiğin ikinci yasasıyla çeliştiğini öne sürer.[69] Alternatif kuramlar, her şey bir yana, sadece bilim adamının değil, bizlerin de eleştiri gücüne pozitif bir katkı yapar: "Kuramların çoğaltılması bilime yararlıdır. Çünkü tek kuramın egemenliği eleştiri gücünü zedeler."[70]

Metodolojik Çoğulculuk

Feyerabend'ın irrasyonalizminin veya radikalizminin çok daha belirgin hâle geldiği yer, onun metodolojik anarşizmidir. Gerçekten de, rasyonalizm eleştirisi Kuhn'dan çok daha radikal olan Feyerabend, bu noktada bilimi ve bilimin geliştirmiş olduğu ürünleri efsane ya da metafizik benzeri bilim olmayan alan ya da disiplinlerden ayıracak sabit bir yöntem geliştirmenin imkânsız olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat bilim adamının, bilimde ilerleme kaydetmek durumundaysa eğer, her tür yöntem kuralını ihlâl etmesi gerektiğini belirtir.[71] Başka bir deyişle, Feyerabend bilim için bir yöntem belirleyen her çabayı hastalıklı bir muhafazakârlık olarak değerlendirir.

Metodolojik kuralların bilimsel başarıya katkıda bulunmadığı tezini savunmak için de, iyi bilimin standart bir mantıksal yöntemle iş gördüğü iddiasını geçersiz kılan karşı örnekler bulur. Kuhn gibi, Feyerabend da iyi bir bilim tarihçisi olduğu için, onun Kopernik Devrimi benzeri bilimsel ilerlemenin kesin olarak gerçekleştiği konusunda evrensel mutabakata varılan dönemlerden, görüşünü destekleyen karşı örnekler bulması zor olmaz. O, işte bu dönemlerde kabul görmüş bütün metodolojik kuralların bilim adamları tarafından ihlâl edildiğini göstererek,

---

[69] P. Feyerabend, *a. g. e.*, s. 45.

[70] P. Feyerabend, *a. g. e.*, s. 41.

[71] W. H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London, Routledge, 1994, s. 126.

bilimsel ilerlemeyi mümkün kılmış olan şeyin bu ihlâl olduğunu ileri sürer.

Feyerabend bu çerçeve içinde, söz gelimi mantıkçı pozitivizmin sadece anlam değişmezliği koşulunu değil, fakat bilimsel kuramları değerlendirmede gündeme gelen bir ölçüt olarak tutarlılık koşulunu da eleştirir. Yeni kuramların mevcut kuramlarla tutarlı olması gerektiğini ifade eden bu kuramı eleştirirken, Newton'un kuramının Galile'nin serbest düşme yasasıyla tutarsızlık içinde olduğuna işaret eder. Çünkü Galile serbest düşmede sabit bir ivme varsayarken, Newton azalan bir ivme varsayıyordu.[72] Buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Bu örnekte metodolojik bir ilke olarak tutarlılık koşulu benimsenmiş olsaydı, Newton'un kuramı kabul edilmeyecekti. Ya da onun kabul görmesi, rasyonel bir seçimin sonucu olmayacaktı. Çünkü Feyerabend'a göre, yeni kuramın eski kuramla tutarlı ya da bağdaşabilir olması gerektiğini öne sürmek, yeni kuramın doğruluğunu ya da geçerliliğini arttırmak bir yana, eski kurama bir avantaj sağlar.

Feyerabend, Popper'ın yanlışlamacılığına karşı da eleştirel bir tavır takınır. Çünkü Feyerabend'a göre, ilgili bütün olgularla bağdaşan bir kuram olamaz. Durum böyleyse, yani eldeki kuramla bağdaşmayan olgular varsa eğer, bu, bilimsel kuramların bilinen olgularla uyuşmaması durumunda reddedilmeleri gerektiğini söyleyen yanlışlamacılığı peşinen geçersiz hâle getirir. Feyerabend, Popper'ın *ad hoc* hipotezlerden uzak durulması gerektiğini öne süren metodolojik sınırlamalarına da karşı çıkar; çünkü bu türden hipotezler olmadan bilimde en küçük bir ilerleme dahi kaydedilemez.[73]

Feyerabend *ad hoc* hipotezlerle ilgili tartışmasında, bilimsel kuramların doğruluğuna, onları bilinen olgularla karşılaştırarak karar vermeyi öneren metodoloji kuralına da karşı çıkar. Bunun en önemli gerekçesi ise, onun eski ya da daha önceki kuramların gözlemlenmiş fenomenlerle ilgili doğal yorumları etkileyebileceğini düşünmesidir. Bilim adamlarının kuramları gözlemledikleri olgularla karşı karşıya getirirken kaçınılmaz olarak birtakım kabullerde bulunduklarını, yeni kuramı gözlemlerle uyumlu hâle getirme sürecinde, bu kabullerin de deği-

---

[72] P. Feyerabend, *a.g.e.*, ss. 41-2.

[73] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 103-105.

şime uğramak durumunda olduğunu dile getiren Feyerabend, bu bağlamda meşhur "Kule argümanı"nı gündeme getirir.

Argüman, Kopernik'in yeryüzünün güneşin etrafında döndüğünü bildiren helyosantrik kuramına yöneltilen en önemli itirazı oluşturmaktaydı. Buna göre, Aristotelesçiler "dünyanın gerçekten dönmesi durumunda kuleden aşağı bırakıldığı zaman, bir taşın kulenin tam altına değil de, gerisine düşmesi gerektiğini" söylüyorlardı. Taş geriye değil de, dikey olarak kulenin tam dibine düşünce, bunun dünyanın hareket etmediğini bir delili olarak aldılar.

Bu gözlemin, kendisini Kopernik'in kuramıyla uyumlu hâle getirecek yeni bir yoruma ihtiyacı olduğunu düşünen Galile, bir yandan *ad hoc* birtakım hipotezler geliştirirken, bir yandan da Kopernik astronomisinin doğruluğuna kanıt topladı. Kopernik sisteminin önemli iddialarından bir tanesi, Ay'ın da dünya gibi fiziksel bir kütle olduğuydu. Bunu kanıtlamak için Galile, Ay'daki dağlık bölgeleri gösterecek teleskopu kullandı. Ama Aristotelesçiler teleskopun kullanımına karşı çıktılar. Zira, onlara göre, göksel cisimlere teleskopla bakıldığında ışığın ilerlemesini sağlayan esirden ötürü, teleskopta görüntü bozulacaktı. Yeni bir optik kuram geliştirmek zorunda olan Galile, görüşüne yöneltilen bütün karşı çıkışlara tam ve sağlam bir yanıt vermek için, yeni bir fizik kurmak zorunda kaldı.[74]

Feyerabend medotolojik çoğulculuğa dayanak yapacağı bu temel tartışmada, Aristoteles'in fiziği ya da hareket kuramı benzeri eski kuramların güçlü ampirik ve mantıksal desteklere sahip olduğunu, bilimsel devrimin Galile benzeri kahramanlarının, epistemolojik açıdan sanıldığı kadar titiz ve masum olmadığını göstermeye özel bir özen gösterir. Galile'yi güneş merkezli kuramı desteklemek için retoriğe, propagandaya, birtakım epistemolojik hilelere başvuran biri olarak resmeder.[75] Kuhn için olduğu gibi, Feyerabend için de "bilimsel devrim" bilimsel ilerleme ve kavramsal değişmenin biricik paradigması ve Galile de devrimin en önemli kahramanlarından biri olduğundan, Galile vakası Feyerabend açısından özel bir önem taşır.

Buradan metodolojik yönden çıkartılması gereken sonuç

---

[74] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 79-88, 169-71.

[75] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 91.

açıktır: Değişmez ve standart bir bilimsel yöntem, bilimin ilerlemesini veya bilimsel bilginin gelişmesini yöneten yararlı metodolojik kurallar yoktur; yöntem bakımından bilim adamına getirilecek herhangi bir sınırlama, bilimsel ilerlemeyi engeller. Zira, en çok ilerleme sağlayan bilim adamları, Galile gibi kuralları ihlal edenlerdir. Feyerabend, bu yüzden yöntem olarak önce, tümevarım yoluyla erişilmiş kuramların metodolojisiyle açık karşıtlığı ima edecek şekilde *karşı-tümevarımı* önerir. Onun karşı-tümevarım veya tümevarım karşıtlığı dediği şey, genellikle kabul edilmiş görüşle bağdaşmaz veya mevcut kuramla tutarsızlık içinde olan hipotezlerin ortaya konularak, söz konusu hipotezlerin inceden inceye gözden geçirilmesinden oluşur. Söz gelimi, Galile'nin "dünyanın döndüğünü" bildiren önermesi, ilk öne sürüldüğü şekliyle karşı-tümevarıma dayalı bir önermedir.

İnsan bilgisinin tümevarım-karşıtlığı yoluyla ilerlediğini bildiren Feyerabend, sonra bundan da, kendisinin yasakladığı metodolojik sınırlamaya bir örnek teşkil edebileceği endişesiyle, vazgeçer. Bilimsel ilerlemeyi engellemeyecek, ona göre, tek bir metodolojik kural olabilir: "Ne olsa gider."[76] Bilimsel yaratıcılığın insanın yeteneklerine, hatta başarılı bir cinsel yaşam türünden şanslı koşullara bağlı olduğunu öne süren Feyerabend'a göre, bilim adamının, bilimsel keşif sürecinde, kendisini herhangi bir yöntem ya da kuralla sınırlamayıp, kendisine açık olan her araç ya da yoldan yararlanması gerekir.

Bilim ve Toplum

Feyerabend, özellikle *Yönteme Hayır* adlı eserinde, açıktır ki kendisini bilimin kültür içindeki ayrıcalıklı konumunu hazırlayan argümanları geçersizleştirmeyi hedefleyen biri olarak görür ve sonraki eserlerini bilimin Batılı toplumlardaki ayrıcalıklı yeriyle ilgili bir eleştiri üzerinden inşa eder. Bu eleştiri, hiç kuşku yok ki, metodolojik çoğulculuk bağlamında geliştirdiği görüşlerle hayatı boyunca savunmuş olduğu liberal ve demokratik değerlere bağlı bir eleştiri olarak gelişir. Nitekim o, bu bağlamda çoğulcu bir toplumun, diğer ideolojilerden kurtarıl-

---

[76] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 29.

masına benzer bir biçimde, başlangıçta özgürleştirici bir güç ya da hareket olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bugün çeşitli yollarla ağır bir tahakküm uygulayan baskıcı bir ideoloji hâline gelmiş olan bilim tarafından aşırı etkilenmekten korunması gerektiğini öne sürer.

Buna göre, sabit ve evrensel bir yöntem olmadığı kabulünden hareket eden Feyerabend, bilimin Batı toplumlarında elde etmiş olduğu imtiyazlı konumu hak etmediğini öne sürer. Bilimsel bakış açısı kesin olarak doğru sonuçları temin edecek evrensel bir yöntemin kullanılmasının bir sonucu olmadığına göre, bilimsel iddialara diğer ideoloji veya dinlerin iddialarından daha fazla değer vermenin haklılandırılabilir bir yanı yoktur. Başka bir deyişle, rasyonel bir bilimsel yöntem olmadığı için, bilimi bilgiye erişmenin en doğru ve sağlam yolu olarak temellendirmek mümkün değildir. Bilimin sonuçları da, bilimin yetkinliğini kanıtlamaya yetmez, zira bu sonuçlar çoğu zaman bilimsel olmayan unsurların mevcudiyetine bağlı olarak ortaya çıkar. Bilim egemenliğini, rasyonalitesine değil, fakat tahakküm aracı hâline getirilmiş olması olgusuna ve bu süreçte, kültürel alanın bilim dışı addedilen bütün geleneklerden temizlenmiş olmasına borçludur. Oysa gerçek şudur ki, bilim efsaneye sanıldığından çok daha yakındır. "Bilim insan tarafından geliştirilmiş olan birçok düşünce biçiminden biridir, en iyisi olmak zorunda değildir. Gürültücü, dikkat çekmeye çalışan, saygısızdır bilim, yine de onu belli bir ideolojiye bağlı olarak kabul etmeye hazır, ya da ona, onun üstün yanlarını ve sınırlarını incelemeden bağlanıvermiş kişiler için üstünlük taşır."[77]

Feyerabend, bu çerçevede çözüm olarak önce bilimin devletten ayrılmasını savunur; nasıl ki kilise ya da din ile devlet birbirinden ayrıldıysa, aynı şekilde sahip olmamız gereken gerçek insanlığa yeniden erişebilmemiz için bilim ile devletin birbirinden ayrılması gerekir.[78] Feyerabend, bütün geleneklerin eşit haklara sahip olduğu özgür bir toplumu ideal toplum modeli olarak öne sürerken, bilimin demokrasi için bir tehdit olduğunu savunur.[79] Ona göre, toplumu bilimden korumak için,

---

[77] P. Feyerabend, *a.g.e.*, s. 301.

[78] P. Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim* (çev. A. Kardam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 30-31.

[79] P. Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s. 96.

bilimin demokratik kontrol altında tutulması gerekir.[80]

(5) Lakatos'tan Bilime İade-i İtibar

Feyerabend'ın bilimsel rasyonaliteye yönelik bu şiddetli irrasyonalist saldırısından sonra, bilim felsefesinde bu kez bilimin rasyonalitesini gözler önüne sermeye yönelik çalışma ve görüşlerin güç ve ağırlık kazandığı söylenebilir. Bu çabaların en önemlilerinden birisi Macar asıllı çağdaş bilim filozofu Imre Lakatos'un *Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi* temsil eder.

Lakatos'un çabası, gerçekten de rasyonaliteye ve bu arada, bilim felsefesinde içselci yaklaşıma bir dönüşü ifade eder. Gerçekten de o, esas itibarıyla bilimsel gelişmeye rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken, bilimin gelişmesini ve ilerlemesini yaratan gerçek dinamikler olarak gördüğü içsel faktörlerle, bilimsel ilerlemeyi yaratmada çok büyük bir rolleri olmadığını düşündüğü dışsal faktörler arasında net bir ayrım yapmıştı. Çünkü Lakatos'a göre, bilim felsefesinin aslî görevi, bilimsel ilerlemeye rasyonel bir açıklama getirmektir. Bu rasyonel açıklama, ancak ve ancak bilimsel gelişmeyi meydana getiren içsel dinamikleri, faktörleri, yani mantıksal ve rasyonel bir yöntemin unsurlarını dikkate almakla mümkün olur. Oysa bilimsel faaliyetin dışında kalan sosyal, kültürel, politik, vb. etkenlerden meydana gelen dışsal faktörler, bilimi anlamada sadece arızî bir rol oynarlar. Bilimsel kuramları veya kuramlar arasında yapılacak tercihleri sadece dışsal faktörlerle açıklamaya çalışmak, hiçbir şekilde rasyonel olmaz ve bize bilimsel gelişmenin gerçek doğasını vermekten uzak kalır. Doğallıkla aynı zamanda irrasyonalist diye niteleyebileceğimiz dışsalcı kampta Kuhn ve Feyerabend bulunurken, aynı zamanda rasyonalist diye nitelenebilecek içselci kampta, mantıkçı pozitivistler, Popper ve elbette Lakatos bulunur.

Lakatos kendi metodoloji ya da bilim felsefesi anlayışını, işte bu temel üzerinde, kendisinden önceki bilim felsefecileri veya bilim anlayışları tarafından çözülemediğine inandığı üç esas

---

80 J. Preston, "Paul Feyerabend", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

problemi çözmek amacıya oluşturur. Bunlardan birincisi, mantıkçı pozitivizmle yanlışlamacı bilim görüşünü çokça uğraştırmış bir problem olarak, **(i)** bilimsel olanla bilimsel olmayanı ayırt etme, yani bilime bir sınır çekme problemidir. Gerçekten de, bilim felsefesinin en önemli işinin bilimsel kuramların normatif olarak değerlendirilmesi olduğunu düşünen Lakatos'a göre, ikinci problem **(ii)** rekâbet hâlindeki kuram ya da bilimsel araştırma programlarının değerlerini karşılaştırmalı olarak takdir edebilme problemidir. Üçüncü problem ise, bilimsel metodolojiye vücut veren en önemli etken olarak, **(ii)** bilimsel gelişmeyi ve kuramların değişimini açıklayabilme problemidir.[81]

Kaynaklar

Bilim felsefesi ya da metodoloji anlayışının tüm yeniliğine rağmen, Lakatos'un görüşlerinin bu bakımdan büsbütün yeni ve farklı olmadığı söylenebilir. Onun görüşünün, bir yönüyle Kuhn'un devrimci bilim anlayışının, bir yönüyle de Popper'ın yanlışlamacılığının bir sentezi olduğu ifade edilir.[82] Gerçekten de, onun bilim felsefesi anlayışı, Popper'ın bilimsel araştırmayı rasyonel kılan unsurlara ilişkin görüşü ile Kuhn'un bilimsel gelişmede geniş çaplı etkilerin olduğunu bildiren yaklaşımını birleştirir. Bununla birlikte, o, iki bilim felsefesi anlayışını oldukları şekliyle birbirlerine eklemekten oluşan yalın bir sentez olmayıp, tek tek her birinin ciddî bir dönüşüme uğratıldıktan sonra, yeni bir yapı üzerinde gerçekleştirilmiş olan sentezini temsil eder.

Kuhn: Bütün rasyonalizmi ve içselciliğine rağmen, Lakatos, Kuhn'u gerçekten önemser; bilim felsefesi ve bilim tarihi arasındaki ilişkilerle sürekli, ve "bilim tarihsiz bilim felsefesinin boş, bilim felsefesiz bilim tarihinin ise kör olduğunu" öne sürecek kadar meşgul olmuş biri olarak, onun tarihsel yaklaşımını

---

[81] S. Bağçe, "Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 537-538.

[82] S. Bağçe, *a. g. e.*, ss. 540; Bkz., H. Aslan, "Bilimin Felsefesinin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 451; Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 62; J. Worral, "Imre Lakatos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

çok değerli bulur. Bununla birlikte, Kuhn'un en büyük sıkıntısının bilimsel gelişmeye rasyonel bir açıklama getirememekten oluştuğunu belirtmekten de geri kalmaz. Bu yüzden, Lakatos'un kendi yaklaşımı, Kuhn'un bilimin tarihsel yaklaşımını, bilimin rasyonel yüzünü gözler önüne serecek bir biçimde yeniden şekillendirmekten meydana gelir.

Bundan dolayıdır ki, Lakatos metodolojiyle ilgili felsefî araştırmalarına Kuhn'un normal ve devrimci bilim ayırımını ele alarak başlar. O, bu noktada, Kuhn'un iddiasının tersine, bilimin tek paradigma tarafından yönetilmediğini, birbirleriyle rekâbet hâlindeki paradıgmaların bir paradigmanın gelişim sürecinde bir arada yer aldığını söyler. Bu düşüncesine uygun olarak da, bilimsel araştırmanın, eski kuramların yerine yeni kuramların geçirilmesi sırasında, bu eski kuramların önemli yanlarının korunduğu bir ardışıklık içerisinde oluştuğunu ileri sürer. Lakatos, bu çerçeve içinde kuramların ardışıklığı düşüncesini savunmak amacıyla, Kuhn'un *paradigma* kavramını, *araştırma programı* kavramıyla değiştirir. Fakat o bununla da kalmayıp, hem bir kuramdan diğerine geçişte, eski kuramın, Popper'ın öngördüğü şekilde tamamen ortadan kalkmayıp, ondan her durumda bir şeylerin korunduğu görüşünü temellendirebilmek ve hem de yeni öne sürülen kuramların, henüz olgunlaşmadan daha işin başında kolayca yanlışlanmalarına engel olmak için, yeni bir yanlışlamacılık anlayışı geliştirir.

Popper ve Yanlışlamacılık: Lakatos'a göre, her şeyden önce bütün olgularla uyuşan bir kuram yoktur; hiçbir bilimsel kuramın Poppercı anlamda yanlışlamadan bağışık olamayacağını; yani, bütün kuramların yanlışlanmış olarak doğduklarını öne süren Lakatos, deney ya da gözlem sonuçlarıyla uyuşmazlığın, bir kuramın doğrudan yanlışlandığını ifade etmek bakımından yeterli olmadığını söyler. Bu yüzden yeni bir kuram, daha doğrusu araştırma programı başlangıçta eski programlar kadar başarılı olamayabilir. Dahası, başlangıçta yeni bir araştırma programında ileri sürülen ilk kuramlar yalın, hatta çıplak bir biçimde oldukları için, pek çok olgu bu kuramları yanlışlıyor gibi görünebilir; fakat onların gelişmelerine izin verilirse eğer, aynı araştırma programı içinde, daha sonraki kuramlar bu durumun üstesinden gelebilir. Lakatos işte bu yüzden, gelişme potansiyeli olan araştırma programlarının gelişme şansı buluna kadar korunmaları gerektiğini ileri sürer.

Sofistike Yanlışlamacılık: Ona göre, bunu sağlayacak olan da sofistike yanlışlamacılıktır. Sofistike yanlışlamacılık Popper'ın klâsik yanlışlamacılığıyla kıyaslandığında, yanlışlamacılığın hiç kuşku yok ki, en üst aşamasını temsil eder. Buna göre, anomalilerle karşılaşan bir kuramın, kendisiyle çelişen bir gözlem önermesiyle hemen ve doğrudan yanlışlandığını dile getiren yalın ya da dogmatik yanlışlamacılıktan farklı olarak sofistike yanlışlamacılığa göre, K_1 gibi bir kuramın yanlışlanması veya ıskartaya çıkarılması için, (1) K_2 gibi bir başka kuramın, K_1'den daha fazla ampirik içeriğe haiz olması ya da birtakım "yeni olguları" tahmin ediyor olması; (2) K_1'in daha önceki başarılarının hepsinin K_2 tarafından açıklanıyor, yani K_1'in henüz deneysel olarak reddedilmemiş ampirik içeriğinin olduğu gibi K_2 tarafından içeriliyor olması; ve (3) K_2'nin ekstra ampirik içeriğinin bir kısmının deney ya da gözlem sonuçlarıyla pekiştirilmiş olması gerekir.[83]

Bilimsel Araştırma Programları

Lakatos'un felsefesinde, nasıl ki paradigmadan hareket sofistike yanlışlamacılığa götürdüyse, söz konusu yeni yanlışlama anlayışı da, onun paradigma yerine geçirdiği bilimsel araştırma programlarına götürür.[84] Gerçekten de, Lakatos'a göre, bilimsel analiz ve değerlendirmenin konusu ya da bilimsel kuram değişimlerinin temel birimi, Kuhn'un söylediği gibi, tek tek kuramlar olmayıp, daha önceki bir kuramın modifikasyonuyla elde edilecek kuramları kapsayan bir kuramlar dizisi ya zinciri olmak durumundadır.[85] Bu zincir veya seri içindeki her kuram, bir önceki kuramın modifikasyonuyla elde edilmiştir. Lakatos, bu birbirleriyle organik olarak ilintili kuramlar dizisine, bilimsel araştırma programı adını verir.

---

[83] I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* (ed. I. Lakatos - A. Musgrave) (çev. H. Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1992, s. 143.

[84] I. Lakatos, *a.g.e.*, s. 162.

[85] B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, London, Routledge, 1998, s. 51.

Lakatos'a bu konuda en çok ilham veren kişinin Popper olduğu kabul edilir.[86] Buna göre, bir kuram yanlışlandığı zaman, savunucularının ya kuramdan ya da bilimden vazgeçmesi gerektiğini söyleyen, fakat kuramı yanlışlayan anomali ya da aykırı durumlarla karşılaştıkları zaman Marksizmi bırakmayan Marksistlerin tutumuyla karşılaşınca çok şaşıran Popper'ı görünce, Lakatos'un zihninde birden bir şimşek çakmıştır. Ona göre, Marksistler kuramın ana iddia ya da temel tezlerini ancak, ayrıntıları kuramın periferisinde yeniden yorumlayarak ve onun ampirik içeriğini azaltmak pahasına korudular. Onu araştırma programları metodolojisine götüren, işte bu durumdu: Kişinin merkezî bir düşünceyi ya da fikri, zaman içinde modifikasyonları ampirik içeriğini azaltmayacak şekilde geliştirmesi gerekiyordu. Bilimsel kalite ve saygınlığın ölçüsü, kişinin verimli bir düşünceler kümesini zaman içinde geliştirecek şekilde öne sürüp işleyebilmesiydi. O, işte bu durumun bir sonucu olarak tek bir kuram ile bir araştırma programı arasında ayrım yaparken, bilimsel analiz biriminin kuram değil de, ardışık kuram ya da hipotezler bütününden oluşan bir program olduğunu öne sürdü.[87]

Lakatos bir başına kuramla, birtakım iddialardan meydana gelen ve bu iddialardan herhangi birinin değiştirilmesiyle farklı bir kurama yol açacak bir sistemi anlatmak ister. Araştırma programı ise başkaca şeyler yanında kuramlardan meydana gelen bir yapı olup, onunla kuram arasındaki en önemli farklılık, kuramların bir geçmişi veya tarihi olmaması, oysa araştırma programlarının bir tarihe, geçmişe sahip olmalarıdır. Bilimsel araştırma programını önce bu şekilde kuramlardan meydana gelen bir yapı olarak ifade eden Lakatos, daha sonra söz konusu kuramların birbirleri karşısındaki durumlarını, onların bir araştırma programında bir araya nasıl geldiklerini ortaya koyacak şekilde, bir araştırma programını karakterize eden dört temel unsur bulunduğunu söyler. Söz konusu dört unsur, sırasıyla katı çekirdek, koruyucu kuşak, negatif ve pozitif keşif veya heuristiklerdir.

Katı Çekirdek: Katı çekirdek, bir bilimsel araştırma kuramının özünü ya da ayırıcı özelliğini meydana getirir; o, programın

---

[86] B. Larvor, *a. g. e.*, s. 51.

[87] B. Larvor, *a. g. e.*, s. 52.

temelini ya da üzerine inşa edileceği ana zemini oluşturur. Esas ya da katı çekirdeği yaratan şey ise, birbirlerine deyim yerindeyse kan bağıyla bağlanmış olan kuramsal iddialardır. Lakatos'a göre, bu iddialar kümesi araştırma programı içinde geçen bütün kuramlar tarafından temel alınıp, bir şekilde paylaşılırlar; araştırma programı içinde yer alan kuramları birbirleriyle ilişkilendirerek bir kuramlar bütünü ya da dizisi hâline getiren şey de, zaten budur.

Söz konusu kuramsal iddialar, elde edilen deney ya da gözlem sonuçları her ne olursa olsun, araştırma programının terk edilemeyecek kısmını oluşturur. Bu yüzden, bir araştırma programı içinde çalışan bilim adamları, onun yanlışlanmamasına büyük bir özen gösterirler. Onlarla uyuşmayan gözlem ya da deneyler veya birtakım anomaliler söz konusu olduğu zaman, bunun katı çekirdekten değil de, başka nedenlerden kaynaklandığı düşünülür ve çelişki, *ad hoc* birtakım hipotezlerle giderilmeye çalışılır. Katı çekirdeğe örnek olarak söz gelimi Newton mekaniği bağlamında, programın temel kuramsal hipotezlerini oluşturan üç hareket yasasıyla evrensel çekim yasası verilebilir.[88] Söz konusu katı çekirdek, ancak özünü meydana getirdiği araştırma programından daha iyi ve başarılı bir ortaya çıktığı zaman yanlışlanıp geçersiz hâle gelir. Bu da, mantıksal ve deneysel nedenlerle olur.

Koruyucu Kuşak: Koruyu kuşak, adı üzerinde, sözü edilen *ad hoc* hipotezlerin yapıldığı bir yan alanı, esas itibarıyla katı çekirdeği yanlışlanmadan koruyan hipotezlerden oluşmuş bir alanı ifade eder.[89] Burası ampirik olarak tümüyle yanlışlanabilen veya terk edilebilen yardımcı ya da talî diyebileceğimiz hipotezlerden meydana gelen bir bölgedir. Buna göre, araştırma programı sürerken, katı çekirdek dokunulmaz olarak kalır; bununla birlikte, araştırmacılar koruyucu kuşağın yardımcı hipotezlerini, araştırma sürecinde, ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz kanıtlarla bağdaştırmak için değiştirebilirler.[90]

Negatif heuristik: Lakatos negatif heuristikle katı çekirdekteki kuramsal ya da metafiziksel iddiaları belirleyen metodolojik bir ilkeyi ifade etmek ister. Bu ilke araştırma programının

---

[88] I. Lakatos, *a. g. e.*, s. 164.

[89] I. Lakatos, *a. g. e.*, s. 165-66.

[90] S. Bağçe, "Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi", s. 538.

çekirdek ilkelerini düzeltmeyi yasaklayan emirler ya da öğütler bütününü ifade eder. Buna göre, negatif heuristik, kuramın öndeyileriyle deney ya da gözlem sonuçları arasında bir uyuşmazlık olduğunda, yani kuram birtakım anomalilerle karşılaştığı zaman, programda hangi kuramsal hipotezlerle, kuramlardan vazgeçilemeyeceğini söyleyerek, programın esas çekirdeğini oluşturan öğeleri belirler.

Pozitif Heuristik: Lakatos'un bilimsel araştırma programı metodolojisinde negatif keşif ya da heuristiği tamamlayan kavram pozitif heuristiktir. Pozitif keşif araştırma programına özgü bir şey olup, bilim adamına nasıl ilerlemesi gerektiğini gösterir; o, başka bir deyişle, program içinde hangi kuramların kurulup, geliştirilmesini ve muhtemel anomali durumlarında program içindeki teorilerin nasıl değiştirilmesi veya geliştirilmesi gerektiğini söyleyerek, bilim adamını yönlendirir. Bu açıdan bakıldığında, pozitif heuristik, "çürütülebilir" koruyucu kuşağın nasıl onarılarak işlenmesi gerektiği konusunda ortaya konmuş birtakım talimatlarla imâlar dizisinden meydana gelir.

Yani, o özellikle de anomalilerle karşılaşıldığında, programın terk edilmesinde kuramsal sakınca bulunmayan ampirik parçalarının nasıl değiştirilecekleri veya geliştirilecekleri konusunda ve "koruyucu kuşak"ta değiştirilebilir olan hipotezlerle kuramların hangi tadilatlarla nasıl daha zenginleştirilebileceğiyle ilgili olarak, söz konusu araştırma programı içinde çalışan bilim adamlarına direktif ve öneriler sunar.[91] Bu keşifler bir araştırma programının ilerletici olup olmayacağını belirledikleri̇nden, araştırma programının gelişmesinde önemli bir rol oynarlar. Başarılı araştırma programlarında, araştırmacılara yeni uygun kuramların geliştirilmesinde rehberlik eden bu keşifler, bir dönem başarılı bir biçimde kullanılabilir, daha sonra ise kaçınılmaz olarak tükenirler.

Bilimsel İlerleme

Lakatos bilimsel gelişmeyi sağlamak amacıyla, bilim adamlarının, elbette katı çekirdeğe dokunmamak koşuluyla, koruyucu kuşağı, yeni sınama imkânları ortaya çıkaracak, yeni olguların

---

[91] B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, London, Routledge, 1998, s. 53.

keşfini mümkün kılacak her türle yöntemle geliştirebileceğini söyler. Ona göre, bir araştırma programının başarı ölçüsü, kaçınılmaz olarak o araştırma programının *ilerletici* olup olmaması olgusuna dayanır. Lakatos, iki tür ilerlemeden söz eder: *Kuramsal* ve *ampirik* ilerleme. Kuramsal ilerleme, bir kuramın ampirik olgular alanını genişletme yönündeki çabalardan meydana gelir. Başka bir deyişle, bir araştırma programı açısından kuramsal ilerleme, onun yeni olguları tahmin ediyor olmasından oluşur. Bunun tersi bir durum söz konusu olursa, yani program herhangi bir yeni olguyu başarıyla tahmin edememişse, söz konusu araştırma programı kuramsal olarak geri götürücü olmak durumundadır.

Buna mukabil ampirik ilerleme, kuramsal ilerleme sürecinde öne sürülen yeni iddiaların ampirik veya deneysel olarak güçlendirilmesi durumuna karşılık gelir. Başka bir deyişle, ampirik ilerleme, program tarafından tahmin edilmiş olan yeni olguların en azından bir kısmının gözlemlenmiş olmasından, yani bu tahminlerin ampirik olarak onaylanmasından meydana gelir. Bunun tersi bir durum, ampirik açıdan geri götürücü olmak durumundadır. Ampirik ilerleme kuramsal ilerlemeden daha kesintili olmakla birlikte, Lakatos bir araştırma geleneğinin ilerletici sayılabilmesi için, hem kuramsal hem de ampirik ilerleme göstermek zorunda olduğunu ileri sürer.[92] Kısacası, Lakatos'un bakış açısından, bir araştırma programı ya da geleneğinin kuramsal ilerleme ya da büyümesi beraberinde ampirik büyümeyi de getiriyor veya o, birtakım yeni olguları başarıyla tahmin ediyorsa, hatta bununla da kalmayıp bu tahminlerden bir kısmı ampirik olarak başarıyla gözlemleniyorsa, eşdeyişle ampirik olarak onaylanıyorsa, o zaman söz konusu araştırma programı bilimsel ilerlemeyi sağlıyor demektir.[93]

Eğer bir araştırma programı ilerletici değilse, Lakatos, o araştırma programının *dejenere* olduğunu söyler. Bir araştırma programının dejenere olması kararı, bununla birlikte her şeyin sonu değildir ve bu durumun araştırma programının kökten reddedilmesine götürmemesi gerekir. Bir araştırma programı

---

[92] B. Larvor, *a. g. e.*, s. 53.

[93] S. Bağçe, "Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi", s. 538.

bir dönem yozlaştırıcı ve sonra tekrar ilerletici bir program olabilir.[94]

Araştırma programının iflah olmazcasına dejenere hâle gelmesine ya da çökmesine iki şey yol açar. Bunlardan birincisi, yeni sınama imkânı yaratmayan *ad hoc* hipotezler, ikincisi ise katı çekirdeği sorgulamaya yönelik faaliyetlerdir.[95] Birinci durumda, karşı örneklerin açıklanabilmesi veya anomalilerin ortadan kaldırılabilmesi amacıyla, koruyucu kuşağa eklenen veya eskisiyle değiştirilen yardımcı hipotezler, yeni sınama imkânları yaratamadıkları ve dolayısıyla, araştırma programına pozitif bir katkıda bulunamadıkları gibi, programın gelişmesini engelleyerek, onu yozlaştırırlar. İkincisinde ise, mevcut araştırma programına rakip, onun açıkladığı olguların yanı sıra, açıklayamadıklarını da açıklayabilen, hatta eski programda hiç gündeme gelmeyen yeni olguların keşfine de imkân sağlayan yeni bir program ortaya çıkar.

---

94 Bkz., H. Aslan, "Bilimin Felsefesinin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 450-51.

95 Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 72.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METAFİZİK

Metafizik, felsefenin esas itibarıyla varlığı konu alan temel dalına ya da genel alanına karşılık gelir. O, felsefenin temel olduğu kadar, alabildiğine sorunlu, ya da daha doğrusu tanımlanması ve anlaşılması oldukça güç bir dalını ifade eder. Çünkü metafizikle ilgili olarak az sayıda filozofun dahi olsa olumlayabileceği bir ortak ya da genel tanım olmadığı gibi, onun konuları açısından varılmış bir mutabakatın olduğu da söylenemez. Dahası, metafiziği meşru bir felsefî araştırma alanı olarak kabul etmeyen veya Batı'nın yaklaşık iki bin beş yüz yıllık metafizik geleneğini şiddetle eleştiren çok sayıda filozof bulunmaktadır.

İşte bu yüzden metafiziği, şimdilik, varlık ya da gerçeklik üzerine iki ayrı türden araştırmanın belirlediği felsefî disiplin olarak tanımlayabiliriz. Bunlardan birincisi, gerçekliğin doğası üzerine olabilecek en genel araştırma olma iddiasıyla, gerçek veya var olan her şeye uygulanabilecek ilkeler olup olmadığını araştırır. Buna karşın, ikinci türden metafiziksel araştırma, önce bir görünüş-gerçeklik ayırımı yaparak, son çözümlemede neyin gerçek olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlar.[1] Bu iki sorgulama veya araştırma türüyle karakterize olduğu veya anlaşıldığı takdirde; metafiziğin, sadece "varlığın ne olduğu"

---

[1] Bkz., E. Craig, "Metaphysics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

sorusuna değil, fakat "özde ne türden ayrı şeylerin varolduğu" sorusunu yanıt getirmeye çalışan ontolojiyle çok yakından ilişkili, hatta ondan ayrılmaz olduğunu kabul edebiliriz.

Metafizikte söz konusu olan iki genel araştırma türü veya onda sorulan iki ayrı soru tipi, elbette birbirinden farklılık gösterir. Çünkü ikinci soruyu pek önemsemeyen, dünyanın gerçekte göründüğünden farklı olabilmesi olasılığı karşısında pek endişe etmeyen bir kimse, sadece varolan her şeye uygulanabilir olan genel ilke ya da hakikatler olup olmadığı sorusuyla ilgilenebilir. Öte yandan, söz konusu iki soru veya araştırma türünün, birbirinden ne kadar farklı olursa olsunlar, birbirleriyle bir şekilde ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. En azından, bir metafizikçinin ilk soruya verdiği yanıtların veya birinci araştırma türünde eriştiği sonuçların ikinci soruya vereceği yanıtlarla ilgili birtakım ipuçları sağlaması beklenir. Hangisinin önce geldiğine gelince, metafiziksel araştırmanın başlatıcısı olmasa da, disipline metafizik adının verilmesinde en önemli rolü oynayan kişi olan Aristoteles, Sokrates öncesi doğa filozoflarının görünüşün gerisindeki gerçekliği aradıkları yerde, bu iki araştırma türünden daha ziyade birincisinin savunuculuğunu yapmıştı.

Metafizik Teriminin Kökeni

Metafizikle ilgili karışıklıkların veya yanlış anlamaların önemli bir kaynağı, metafizik teriminin kendisi ve kökenidir. Başka bir deyişle, metafizik terimi, etimolojik yönden pek aydınlatıcı olmadığı gibi, lâfzî anlamıyla pek çok karışıklığa ve olumsuz çağrışıma yol açmıştır.

Gerçekten de, metafizik terimi etimolojik olarak, "fizikten sonra gelen" anlamını taşır. Söz konusu etimolojinin metafizikle ilgili olarak iki ayrı anlama yol açtığı söylenebilir. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Aristoteles'in eserlerinin bölümlenmesini, onun bilimlerle ilgili sınıflamasını anımsamakta yarar vardır. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in, başkaca disiplinler yanında, özellikle iki disiplin arasında yaptığı ayrım büyük bir önem kazanır. Yaşadığı dönemde bilim adamı ile

filozof arasında bir ayrımın imasının dahi olmadığı Aristoteles, kuramsal araştırmalarda bulunan, kuramsal düşünen filozofun temelde iki görevi olduğunu öne sürmüştü. Buna göre, filozofun her şeyden önce doğal dünyada varolanların özünü, hareket hâlindeki tözün özelliklerini araştırmak gibi bir görevi vardı; filozof, ona göre, ikinci olarak da, var olan her şey için geçerli olan hakikatleri, bütün varolanların tâbi olduğu genel ilkeleri, "varlığın varlık olmak bakımından" karakteristiklerini gözler önüne sermek ve bu arada "hareketten bağışık olan tözün" veya şeylerin en gerçeği olan varlığın ya da doğal dünyadaki her şeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akıl yoluyla kavranabilir gerçekliğin özünü incelemek durumundaydı. Bunlardan birincisi duyu yoluyla gözlemlenen somut varlıkların daha az genel bir bilimi olarak, hiç kuşku yok ki, fizik bilimine; ikincisi ise, duyulara alabildiğine uzak, bu yüzden ancak akıl yoluyla kavranabilir soyut konuların ve genel olarak varlığın bilimi anlamında (Yunanca *"to on"* var olan, *"logos"* da bilim anlamına geldiğine göre) ontolojiye tekabül etmekteydi.

Bu sınıflamaya uygun olarak, en gerçek varlığı konu alan ikincisine "ilk felsefe", buna mukabil hareket hâlindeki duyusal tözleri konu alan birincisine "ikinci felsefe" adını veren Aristoteles, bütün eserleri için bir giriş niteliği taşıyan mantık ve bilim kuramı eserlerine ve pratik alanla ya da güzellik üretimiyle ilgili eserlerine ek olarak bu iki ayrı felsefe türü için de birer eser kaleme almıştı. Aristoteles'in eserlerini sonradan tasnif eden bir Peripatetik, onun ilk editörlerinden biri olan Rodos'lu Andronikos, "ilk felsefe"yle ilgili eserine bir ad bulmaya çalışırken, ona üstadın "ikinci felsefe"ye ayrılmış kitabı olarak *Fizik*'ten sonra gelen eser anlamına gelecek şekilde *Metafizik* (*meta ta phusika*) adını verdi.

Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar *Fizik* doğal dünya üzerine ampirik, *Metafizik* ise genel olarak varlık üzerine kavramsal/felsefî bir araştırmayı telkin eder gibi görünse de, Aristoteles birincisinde dahi ampirik sınamaya elverişli kuramlar oluşturmakla pek ilgilenmediği için, eserlerin başlıklarının telkin ettiği türden bir ayırımın gerçekte bır temeli olmadığını söylemek doğru olur. Bu yüzden iki eser veya daha doğrusu disiplin arasında, ancak konu yönünden yapılacak bir ayrım biraz daha anlamlı olabilir. Buna göre, *Fizik*'in tam tamına, duyuların nesneleri olan, Aristoteles'in kendisinin "duyusal tözler" adını ver-

diği şeyleri konu aldığı; *Metafizik*'in ise var olan her şey için geçerli olan genel ilkeleri araştırdığı, "ezelî-ebedî ve hareketten bağımsız olup, ayrı bir biçimde varolan" varlığı konu aldığı söylenebilir. Bu bizi Aristoteles'in kendisinin "ilk" ve "ikinci felsefe" şeklinde kullandığı özgün başlıklarda işaret edilen bağın gerçek bir bağlantı olduğu sonucuna götürür: *Fizik*'te gerçekleştirilen doğayla ilgili araştırmalar, bütün varlıklar için geçerli olan ilkeler, varlık olmak bakımından varlık üzerinde yoğunlaşmış bir eser olarak *Metafizik*'te yer alan araştırmalara götürür.

Aristoteles'in yaptığı bu sınıflama ya da bölümlemelerin zemininin, tam yirmi yıl süreyle öğrencisi olması dolayısıyla, düşüncesinin genel kavramsal çerçevesinin oluşumunda oldukça önemli bir rol oynayan Platon'da bulunduğu dikkate alınırsa, terimin yine aynı etimolojiden kaynaklanan ikinci, ama bu kez büsbütün pejoratif olan anlamı da anlaşılır hâle gelir. Antik Yunan felsefesinde, başında Pythagoras ve Parmenides'in bulunduğu idealist felsefe geleneği içinde yer alan Platon, beş duyu yoluyla algılanan maddî şeylerden meydana geldiğini bildiğimiz fizikî dünyanın gerçek olmadığını, gerçekten var olanın, duyular yoluyla gözlemlenemeyen veya aynı anlama gelecek şekilde zaman ve mekânın dışında var olan, bu yüzden de ancak akıl yoluyla kavranabilen ayrı bir İdealar dünyası olduğunu öne sürmüştü. Burada İdealar dünyası, açıktır ki, "fizik ötesi"ni, fizikî alanın üstünde ve ötesinde olanı temsil eder.

Her ne kadar Aristoteles hocasının ayrı bir İdealar dünyası hipotezini kabul etmeyip, gerçekten var olanın "şu" diye gösterdiğimiz somut bireysel varlık olduğunu öne sürmüş olsa da, Platon'un felsefe anlayışı ve Aristoteles'in de onun en seçkin öğrencisi olmuş olması nedeniyle, metafizik, yine aynı etimoloji temeli üzerinde "fizik ötesi" anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, böyle bir hatalı yoruma sebebiyet veren üç husus vardır: (i) Felsefeyi "ölüme bir hazırlık", "sıradan insanların, hatta zaman zaman entelektüellerin gözden tümüyle kaçırdıkları daha yüksek gerçeklikler kümesinin varoluşunu ve olağanüstü büyük önemini tanımaya bir davet" olarak anlayan Platon'un, gerçekten var olanın ideal varlıklar olduğunu öne süren varlık görüşü. (ii) Aristoteles'in, sonradan kendisinden "Platon'u sever, sayarım; fakat hakikate

Platon'dan daha çok saygı gösteririm" diyerek ayrılmış olsa da, bu önemli filozofun çok uzun bir süre boyunca en seçkin öğrencisi olmuş olması. (iii) Yine Aristoteles'in, "ilk felsefe" üzerine olan veya sonradan *Metafizik* diye adlandırılan eserinde; varlığın ilk ilkeleri, sayıların varlığı, varlığın nedenleri, kendisinden önceki filozofların varlık görüşleri, ruhun varlığı türünden pek çok konuyu ele almış olsa da, eserin azımsanmayacak bir bölümünü, Tanrı'nın sisteminde İlk Muharrik veya Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olması dolayısıyla "teoloji"ye ayırması olgusu.

İşte bu üç nedenden ve bu arada, modern bilimin doğuşundan önce yaşanmış bin beş yüz yıllık sözde "karanlık" bir Ortaçağ döneminden dolayı, Aydınlanma'yla birlikte metafizik, Tanrı, ruh, tümeller benzeri gözleme ve, pek çok düşünüre göre, anlamlı konuşmaya elverişli olmayan konularda spekülatif konuşma; ilkelin animist söyleminin bir devamı, dinin ilerlemenin önünde engel oluşturan bir kalıntısı olarak değerlendirilmiş ve şiddetle eleştirilmiştir. Bununla birlikte, bu sonuncu pozitivist söylemin hatalı bir söylem olduğu; dolayısıyla, metafiziğin özde varlığa, varlığın ilkeleri üzerine bir araştırma olarak anlaşılması gerektiği bugün herkes tarafından kabul edilmektedir. Onu doğuran veya yaratan şey de zihinler, fizikî şeyler, soyut nesneler, değerler, olaylar, süreçler, zorunluluklar, durumlar, özellikler ve olgular gibi çok farklı türden şeylerin, bir açıklamaya ihtiyaç duyacak şekilde birlikte var olması; ve kendimizi bir yandan hayli kompleks doğal organizma, diğer yandan da bilinçli, amaçlı bir fail olarak düşünme tarzlarımızın ortaya çıkardığı zorunlu çatışmalardır.

Metafiziğe yönelik eleştirilere geçmeden önce, onu anlamlı ve temel bir araştırma türü olarak gören düşünürler tarafından geliştirilen, önemli bir bölümü bir şekilde veya belli ölçüler içinde, bu bölümün başında "var olan her şey için geçerli olan ilkelere ilişkin araştırma" ve "neyin gerçekten varolduğu üzerine bir araştırma" diye metafiziği oluşturduğunu söylediğimiz araştırma türlerine indirgenebilecek metafizik tanımlarını gözden geçirelim.

Metafizik Tanımları

Metafiziğin, birçok düşünürün onu en temel felsefe disiplini olarak gördüğü dikkate alınırsa, tıpkı felsefenin kendisi gibi, farklı çağlarda farklı anlamlar kazandığı söylenebilir. Örneğin, İlkçağ'da var olanın bilimi anlamında ontolojiyle özdeşleştirilen metafizik, Ortaçağ boyunca "Tanrı'nın bilimi" anlamında teolojiden ayrılmaz hâle gelmiştir. Aynı şekilde, varlığın yapısı ve neliği Yeniçağ'da kültürün sekülerleşmesine koşut, ve büyük Bilimsel Devrim'in bir sonucu olarak, modern bilimin taleplerine uygun bir biçimde ele alındığı için, epistemo-ontolojik bir çerçeve içinde anlaşılan metafiziğin, ahlâkî ya da etik problemlerin yoğunlaştığı yirminci yüzyılda, varlıktan ziyade varoluş aracılığıyla anlaşılmaya başlandığını söylemek doğru olur. Genellemelerin her zaman yaklaşık olarak doğru olduğunun, her genellemenin atladığı birtakım önemli hakikatler bulunduğunun unutulmaması koşuluyla, İlkçağ'da metafiziğin ontoloji olarak metafizik, Ortaçağ'da teoloji olarak metafizik şeklinde gerçekleştiğini, Yeniçağ'da episteme-ontolojik bir metafiziğin,[2] buna karşın yirminci yüzyılda egzistansiyalist bir metafiziğin egemen olduğunu söylemek çok yanlış olmaz.

Collingwood'un Tarih Felsefesine Tâbi Kılınan Metafizik Anlayışı: Çağları karakterize eden söz konusu metafizik kavrayışlar yanında, bir de filozoflar tarafından geliştirilmiş alternatif metafizik yorum ya da karakterizasyonları vardır. Söz gelimi ünlü İngiliz düşünürü R. C. Collingwood tarafından öne sürülen ve yüzlerce yıldan beri geliştirilmiş bütün metafizik anlayışlardan farklı bir yaklaşımı ifade eden "mutlak önkabuller üzerine bir araştırma" olarak metafizik anlayışı[3] böyle alternatif bir metafizik okumasını ifade eder. Gerçekten de Collingwood mutlak önkabulleri doğru ya da yanlış oldukları söylenemeyen, fakat belli bir dönemin düşüncesinin gizli temellerini oluşturan; bundan dolayı, her düşünme faaliyetinde varsayılan temel ilke ya da fikirler olarak karakterize eder. Bu nedenle, ona göre, metafizik bir soruşturma, geleneksel metafizikte olduğu gibi,

---

[2] S. Körner, *Fundamental Questions of Philosophy*, The Harvester Press, Sussex, 1979, ss-180-89.

[3] R. Collingwood, *An Essay in Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, ss. 423-26..

evreni ve varlığı açıklama çabasına karşılık gelmez. Metafizik soruşturmanın amacı, bir topluluk ya da kültürün genel fikir ve ifadelerinin dayanakları olan mutlak önkabullerin neler olduğunu keşfetmektir. Gerçekten de her disiplin ya da uygulama alanı için, işlerin doğru ve tutarlı yürütülmesinin ve ölçüt oluşturulmasının dayanaklarını meydana getiren mutlak önkabuller olmadan, söz gelimi bilim adamının olayları ya da olguları sınayabileceği hiçbir ölçütü olamaz. Bu çerçeve içinde tarih felsefesine tâbi hâle getirilen metafizik, çeşitli uygulamalar içindeki bu türden önkabullerin neler olabileceğine dönük bir çözümlemeye tekabül eder.[4]

Strawson'un Betimleyici Metafizikle Gözden Geçirici Metafizik Arasında Yaptığı Ayrım: Çağdaş düşüncenin önemli isimlerinden P. F. Strawson'un yirminci yüzyılda tüm çağları karakterize ettiğine inandığı bir ayrım olarak betimleyici metafizik ile gözden geçirici metafizik arasında yaptığı ayrım[5] ise, hem filozofun metafizik telakkisini, hem de metafiziğin tarihine ilişkin kuşatıcı bir sınıflama gayretini bir araya getirmesi bakımından önemlidir.

Gerçekten de Strawson'un söz konusu iki ayrı metafizik tipiyle ilgili ayrımı, metafiziğin sadece çağdan çağa değil, fakat bir gelenekten diğerine farklı anlaşıldığını ve dolayısıyla, farklı şekillerde tanımlandığını açıklıkla ortaya koyan bir ayrım olarak, metafiziğin tarihine de ışık tutmak açısından büyük bir önem taşır. Onun söz konusu ayrımına göre, betimleyici metafizik kendisini esas itibarıyla, töz türünden, temel ve kaçınılmaz olduğuna inanılan çeşitli kavramların analizi işiyle sınırlamıştır. Kaçınılmaz olarak bilişsel donanımımıza yönelen, varlığı söz konusu yapının dolayımından geçerek anlamaya çalışan, bu yüzden doğallıkla entelektüel açıdan muhafazakâr bir tutumu temsil eden böyle bir analiz söz konusu olduğunda, örneğin Kant dış dünyadaki nesnelerin temsilinde asgarî bir mekânsal-zamansal ve nedensel yapının varoluşunun sadece bilimsel teorileştirme faaliyeti için değil, fakat deneyim için de gerekli olduğunu öne sürmüştür.

---

[4] S. Blackburn, "Metaphysics", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2.edit. 1998, ss. 70-71.

[5] P. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.

Oysa, betimleyici metafiziğin karşısında yer alan gözden geçirici metafizik, insanın dünya üzerine, dış gerçeklikle ilgili düşüncesinin fiilî yapısını betimlemekle yetinmeyip, yeni kavramsal sistemler kurma işiyle meşgul olur. Onun Descartes, Leibniz ve Berkeley gibi filozofların eserlerinde örneklendiğine inandığı bu metafizik türü, dünyanın fiilî yapısını estetik, duygusal, ahlâkî ve entelektüel bakımdan tercihe şayan başka bir yapıyla değiştirir, mevcut yapıdan daha iyi bir yapı ortaya koymaya çalışır.

Alternatif Metafizik Tanımları: Özellikle de Strawson'un kapsayıcı sınıflamasından ve bu arada, felsefe tarihinde sıklıkla öne sürülmüş metafizik tanımlarından yola çıkarak, metafiziğin sırasıyla **(i)** varolana ilişkin bir araştırma; **(ii)** görünüşün tersine, gerçekliğin bilimi; **(iii)** bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir inceleme; **(iv)** bir ilk ilkeler kuramı diye tanımlanmış olduğunu öne sürebiliriz.[6]

(i) Var Olana İlişkin Bir Araştırma

En önde gelen metafizik tanımı, onu "var olana ilişkin rasyonel ve kavramsal bir araştırma" olarak tanımlar. Kökleri esas itibarıyla Aristoteles'e geri giden söz konusu metafizik anlayışında araştırma temelde, "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olarak tanımlanmış olan" töz kavramı üzerinden yürütülür. Metafizikçi bir "töz metafiziği"nin belirlediği bu genel bağlamda; töz, nitelik ve ilişki gibi birbirleriyle yakından ilintili olan kavramlara dayanırken; tözün birinci dereceden bir varlığı, buna mukabil nitelik ve ilişkilerin ancak bağımlı bir varoluşa sahip olabilme anlamında ikinci dereceden bir varlığı olduğunu öne sürer. O, işte bu çerçeve içinde bir tözün her ne kadar niteliklere sahip olup, başka tözlerle ilişki içinde bulunsa dahi, yalnızca tözsel olanın gerçekten varolduğunu ima eder.

Buradaki esas güçlük, hiçbir niteliğin töz olmadan var olamamasıyla ilgili bir güçlüktür; başka bir deyişle, nitelikler birtakım nitelikleri olan ve belli ilişkiler içinde bulunan bir şey türü olma anlamında töz olmadığı takdirde, var ya da gerçek

---

[6] Bkz., H. Walsh – B. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizik* (der. ve çev. A. Cevizci), 2. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s. 4.

olamazlar. Söz gelimi, bir töz olarak ağaç olmadıkça, ağacın nitelikleri de varolmaz. Metafizikçiler, bu yüzden Platon'dan beri tözlere kendinden-kaim varlıklar adını verirken, tözlerin bağımsız ve gerçek bir varoluşa sahip olmalarını, oysa nitelik ve ilişkilerin töz olmadan var olamamak anlamında bağımsız bir varoluştan yoksun olmalarını anlatmak istemişlerdir.

Fakat bu resmin sadece bir yönüdür; aynı durum töz için de geçerlidir. Zira ilişki ve niteliklerinden soyulduğu zaman ağaç da var olamaz. Buradan çıkan sonuç, tözlerin nitelik ve ilişkilerinden daha fazla birinci dereceden varlıklar olmadıklarıdır; birincisi olmadan ikinciler olamaz, fakat aynı şekilde ikinciler olmadan da, birincisi varolamaz.[7]

(ii) Nihaî Gerçekliğin Bilimi

Metafiziğin bu kez önemli ölçüde Platon'a dayanan ikinci bir tanımı, onun "nihaî gerçekliğin bilimi" olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, görünüşle gerçeklik arasında bir ayrım yapan söz konusu anlayış; görünüşün değişken, istikrardan yoksun, göreli, bağımlı ve gelip geçici olduğunu öne sürerken, metafiziği nihaî gerçekliğin bilgisi olarak tanımlar.

Gerçekliğe ilişkin metafiziksel kavrayışın, burada kendisine gönderimde bulunulan en az üç bileşeni olduğu söylenebilir. Buna göre, Platon'un da söylediği gibi; **(1)** gerçeklik, aldatıcı olandan farklı olarak hakikî olmak durumundadır. Gerçekten de, metafizikçinin bilme çabası içine girdiği gerçeklikler, tam tamına oldukları gibi olan şeylerdir, yani, onlar basit, değişmeden bağışık ve dolayısıyla da, bilinebilir nesnelerdir. **(2)** Nihaî gerçeklik, ikinci olarak, türemiş olanın tam tersine, aslî varoluşu için sadece kendi kendine bağımlı olandır. Örneğin Platon İdealarıyla, Aristoteles Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisiyle, Hristiyan ve Müslüman düşünürler "en gerçek varlık" olarak tanımladıkları Tanrı'yla, Descartes yaratılmamış tözle ve Leibniz de "monadların monadıyla", özü varoluşunu içeren, varoluşunu salt kendinden alan bir nihaî gerçekliği anlatmak istiyorlardı.

---

[7] *A. g. e.*, ss. 4-7.

(3) Üçüncü olarak ve çok daha önemlisi, nihaî gerçeklik, anlaşılmaz olanın tam tersine akledilir, akıl yoluyla anlaşılır olmak durumundadır. Görünüşler sadece aldatıcı ve ikincil olmakla kalmayıp, hiçbir anlam ifade etmezler. Bu yüzden, nihaî gerçekliğe erişmek demek, görünüşler veya olgular hakkında, onları tam anlamıyla anlaşılır hâle getirecek bir açıklama ortaya koymak anlamına gelir. Buradaki ana düşünce veya kabul, gündelik dünyanın sınırları içinde kalındığında, var olanların veya var olduğuna inanılanların tatmin edici bir biçimde açıklanamayacağı kabulüdür.[8]

(iii) Bir Bütün Olarak Dünyanın Bilimi

Metafiziğin üçüncü olarak bütün bir dünyanın bilimi olduğu öne sürülmüştür. Buna göre, özel bilimlerin dünyanın bir parçası ya da veçhesini seçip kendilerini onunla sınırladıkları yerde, metafizik dünyayı bir bütün olarak ele alır. Bununla anlatılmak istenen üç şey vardır: (1) Metafizik, dünyayı yöneten nedenleri ya da varlığın genel ilkelerini araştırır. (2) Metafizik, bilimsel sonuçları daha geniş bir perspektiften değerlendirip, varlık ya da dünya ile ilgili olarak genel ve anlamlı bir resme ulaşır. Nitekim Platon, filozoftan işte bu kapsam içinde genel ve kuşatıcı bir bakışa sahip olan biri diye söz etmiştir; bugün de, sık sık şeyleri geniş bir perspektiften görme ve, daha az şey hakkında giderek daha fazla şey bildiği söylenen ortalama uzmanın dar görüşlülüğünden sakınma ihtiyacının bulunduğu ve söz konusu ihtiyacı sadece metafizikçinin karşıladığı söylenir.[9]

(3) Çok daha önemlisi, metafizik, başta moral, dinî, estetik ve bilimsel deneyim biçimleri olmak üzere, farklı deneyim biçimlerinin hakikat iddiaları için rasyonel bir değerleme ortaya koyan ve onlardan tek tek her birine hakkını veren genel bir çerçeve geliştiren disiplin olarak tanımlanmıştır. Bilimin iddialarının tarafını tutan materyalizm; din ve ahlâkî yaşamda derin bir hakikat bulan idealizm; hem maddenin hem de ruhun aynı ölçüde gerçek, yani bilim ile din ve ahlâkın bir çatışma içinde

---

[8] *A. g. e.*, ss. 7-11.

[9] G. Oddie, "Nature of Metaphysics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 171.

olamayacağını kabul eden düalizm tam tamına bunu yaptığı iddiasındadır.[10]

(iv) İlk İlkelerin Bilimi

Metafizik pek çok filozof tarafından, nihayet "ilk ilkelere ya da nihaî ve çürütülemez hakikatlere ilişkin araştırma" olarak tanımlanmıştır.

Buna göre; bilimler de dâhil olmak üzere, bütün disiplinlerin birtakım kabullerde bulundukları, bir şeyleri tartışmadan kabul ettikleri yerde, hiçbir şeyi sorgulamadan bırakmayan metafizik bütün disiplinlere ilk ilkelerini temin eder. İlk ilkeler karşısında tümüyle eleştirel bir tavra sahip olan metafiziğin insana, her şeye ilişkin olarak tutarlı bir açıklamaya geliştirme imkânı veren bir kavramlar öbeğiyle donatan bir ilk ilkeler öğretisi sağladığı söylenebilir.[11]

Metafizik ve Felsefenin Diğer Dalları

Yukarıdaki metafizik tanımlarından en azından son iki tanesi, metafiziğin bütün felsefe disiplinleri içinde en temel disiplin olduğunu; başta etik ve politika felsefesi olmak üzere, felsefenin diğer bütün dallarının temelinde bulunduğunu telkin eder. Bu tür bir yaklaşımın temelinde ise, Platon'un milattan önce üçüncü yüzyıldan veya en azından *Devlet* adlı diyalogunu yazdığı zamandan itibaren telaffuz ettiği, diyalektik ya da metafiziğin, felsefî bilimler de dâhil olmak üzere, bilimlerin kraliçesi olduğu iddiası bulunmaktadır. Söz konusu tavrın gerisinde ise iki ana düşünce vardır: Her şeyden önce, fizikçi ve biyologlar gibi, mantık ve etik benzeri alanlarda çalışanlar da, son çözümlemede metafizikçiler tarafından olumlanmak veya revize edilmek durumunda olan kabullere üzerinde ilerlerler. Örneğin, mantıkçıya önermelerin katışıksız dünyasıyla olgusal dünya arasında bir mütekâbiliyet bulunduğunu varsayma izni verilirse ancak, onun bilimi gerçek ve kusursuz bir bilim olarak

---

[10] *A. g. e.*, ss. 11-13.

[11] *A. g. e.*, ss. 14-17.

görülebilir; ve pek çok düşünüre göre, bu varsayımın doğruluğuna veya yanlışlığına karar verecek kişi metafizikçi olmak durumundadır. Aynı şekilde, hukuk gibi etiğin de, bireysel failin yaptıklarından genel olarak sorumlu olan kendine yeter bir birim olduğu kabulü olmadan ilerlemesi pek mümkün değildir; ve bu kabulü eleştirel bir incelemeye tâbi tutma da, metafizikçiye düşen bir görevdir.

İkinci olarak, dünya üzerinde nasıl eylemek ve son çözümlemede de hangi amaçların peşine düşmek gerektiği sorusunun doğrudan doğruya dünyanın nasıl olduğu sorusuna; etik ve politik tavrımızın varlık telakkimize bağlı olduğu öne sürülmüştür. Örneğin, dünyanın salt maddeden meydana geldiğini söylerken, bireysel ya da ilâhî ruha yer bırakmayan bir varlık anlayışından bir değer ve yükümlülük kuramı türetmenin pek mümkün gibi görünmediği ileri sürülür; zira burada etik ve politik olarak her şey birinci şahsın bakış açısından ve onun maddî çıkar, değer ve uzlaşımlarıyla ifade edilir. Aynı bakış açısına göre, gerçekten var olanın bireysel veya ilahî ruh olduğunu; dünyada kör bir zorunluluğun değil de, bir aklın eseri olan bir düzen ve amaçlılığın bulunduğunu gözler önüne seren bir varlık kuramından nihilistik veya anarşistik bir duruşun çıkabilmesi mümkün değildir. Kökleri Platon'da olup, etik ile metafiziğin birliğini öne süren Fichte'de; mantıkçılar veya ahlâkçılar tarafından ulaşılan sonuçların geçici sonuçlar olarak görülmeleri gerektiğini savunan Hegel ile onun mantık ve etikten her ikisini de felsefenin görece önemsiz dalları olarak görme eğilimi sergileyen Bradley ve Bosanquet gibi öğrencilerinde doruk noktasına ulaşan bu yaklaşıma göre, metafizik dünyanın başlangıçta olduğu düşünülenden daha farklı bir dünya olduğunu gösterirse, ne yapmak gerektiğiyle ilgili sonuçların da buna bağlı olarak değişmesi gerekir.

En azından normatif disiplinleri metafiziğe tâbi kılan söz konusu idealist yaklaşımın karşısında, Anglo-Sakson dünyada, söz gelimi etikle mantığın özerkliğini, yani metafizikten bağımsızlığını savunan, metafizik karşıtı zaman zaman pozitivist, zaman zaman analitik olan yaklaşım bulunur. Örneğin, Frege ve Russell geleneğinden olan mantıkçılar, mantık ilkelerinin her ne olursa olsun, kesinlikle her tür düşünmeye uygulandığını; mantık yasaları olmadığında, hangi türden olursa olsun, tutarlı bir düşünmeden söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. Söz ko-

nusu yaklaşımın mantık dışında bir benzerini, örneğin hukukî pozitivizmde ve liberal politika felsefesinde buluruz. Metafiziği bir şekilde reddetmiş olduğu için, genellikle etiğin özerk bir disiplin olduğunu öne süren; değeri nesnel dünyanın bir bileşeni olmaktan çıkarıp, insanın eşyaya izafe ettiği üçüncül bir nitelik olarak görürken, etiği zaman zaman da bilime, bilimsel dünya görüşüne tâbi hâle getiren aynı yaklaşım, yirminci yüzyılda en iyi ifadesini metaetiğin kurucusu kabul edilen G. E. Moore'da bulur. "Bu iyidir" türünden etik önermelerin nevi şahsına münhasır önermeler olduklarını ve dolayısıyla, ne doğal ne de metafiziksel olgularla ilgili önermelere indirgenemeyeceklerini savunan bu yaklaşım açısından, "etiğin son tahlilde metafiziğe dayandığı" idealist inancı, bir vehimden başka hiçbir şey değildir.

Metafiziğe Yönelik Eleştiriler

Bu son noktanın da gösterdiği üzere, felsefenin özellikle son iki yüzyıllık tarihinde, metafizik çok sayıda düşünür tarafından yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. İstenildiği takdirde veya bir zorunluluğun ortaya çıkması durumunda, esas itibarıyla iki ana başlık altında toplanabilecek olan eleştirileri harekete geçiren iki temel düşünce vardır: Bunlardan birincisi, özellikle Hume'dan çağdaş mantıkçı pozitivist düşünürlere kadar uzanan ana damar üzerinde, pozitivist bakış açısı tarafından ifade edilen metafiziğin, Tanrı ve ruh benzeri gözlemlenemeyen kendilikler üzerine, test edilemeyen spekülasyondan oluştuğu ve bu hâliyle bir din kalıntısı olup, sadece ilerlemenin değil, fakat gerçek felsefenin de önünde bir engel teşkil ettiği düşüncesidir. İkincisi ise Nietzsche, Heidegger, ikinci dönemin Wittgenstein'ı, postmodernistler ve postyapısalcılar tarafından telaffuz edilen metafiziğin, ama özellikle de Batı metafiziğinin belli yapıları, kurumları ve bakış açılarını tahkim etmeye yönelik özcü bir düşünce geleneği tarafından belirlendiği fikri olmak durumundadır.

Postmodernist/Yapıbozumcu Eleştiri

Buna göre, bir tarafta yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan, postmodernist ve yapıbozumcu yaklaşım bulunur. Kültürel rölativizmin savunuculuğunu yaparken, nesnel hakikat telakkisini reddeden bu yeni metafizik eleştirmenleri, doğallıkla kendileriyle ilgili olarak zamandışı birtakım yanıtlara erişilebilecek bazı ezelî-ebedî sorular bulunduğu düşüncesine karşı çıkar. Felsefenin, esas itibarıyla da metafiziğin ölümünü ilân eden çok sayıda postmodernist ve yapıbozumcu düşünür, metafiziğin Batı aklının bir sapması olduğunu öne sürmüştür.[12]

Nietzsche'nin Metafiziğe Yönelik Eleştirisi

Postmodernistlerin "metafiziği Batı aklının bir sapması olarak gören söz konusu metafizik eleştirisi"nin gerisinde ise, hiç kuşku yok ki ünlü Alman düşünürü Nietzsche'nin metafizik eleştirisi bulunur. Nietzsche'nin Batı metafiziğine yönelik eleştirisi varlık-oluş, benlik-dünya, irâde-neden, ebedîlik-zaman ikilikleri ve söz konusu ikiliklerin arka plânını oluşturan kendinde şey-görünüş ikiliği çevresinde şekillenir. Onun eleştirisine söz gelimi varlık-oluş ikiliği açısından bakıldığında, Batı düşüncesinin oluşla baş edemediği için varlık kavramını yarattığını öne süren Nietzsche'nin varlık kavramını reddetmesinin, birkaç temel tezden kaynaklandığı söylenebilir: Her şeyden önce, Nietzsche'ye göre, fizikî dünyanın gerçekliğinin ötesinde başka bir gerçeklik yoktur; bir üst gerçeklik olma iddiasındaki metafiziksel gerçeklik, bir kurgudan başka hiçbir şey değildir. İkinci olarak veya dolayısıyla, zamanın ve mekânın dışında olduğu düşünülen bir metafiziksel gerçeklik için kullanılan varlık kavramı da bir kurgudur. Bunun, yani zaman ve mekânın dışında varolduğuna inanılan ve dolayısıyla, belli bir güven telkin eden varlık şeklindeki bir mevcudiyete duyulan ihtiyaç, insan varlığının, somut ve geçici varoluşu kontrol etme konusundaki güçsüzlüğünden kaynaklanır.

Varlık oluş ikiliğine bu şekilde karşı çıkan Nietzsche, aynı temel üzerinde neden-sonuç ikiliğini de reddeder. Aşkın neden

---

[12] E. J. Lowe, "Opposition to Metaphysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 559.

düşüncesini reddeden, nedenselliğe aşkın bir anlam yüklenmesine karşı çıkan Nietzsche, nedensellik düşüncesinin, alışkanlıklar tarafından koşullanmış psikolojik bir yanılsama olduğu kanaatindedir. Zorunluluk olarak yorumlanan düzenliliğin nedeninin, bilinmeyenle ilgili olarak birtakım korkular içerisine düşen insanlar olduğunu öne süren Nietzsche'nin bakış açısından nedensellik, insana içerisinde kendisini güvende hissedebileceği bir düzenlilik sunarak, onun, bilinmeyenle olumsallığın tehlikeleri karşısında duyduğu tehlikeyi telafi etme gibi bir işlev yerine getirir. Bu yüzden metafiziğin, Nietzsche'ye göre, birtakım hakikatlerin ifadesinden ziyade, pratik ihtiyaçların, yerel-kültürel zorunlulukların, beşerî zaafların bir ifadesi olduğunu söylemek doğru olur.

Pozitivist Metafizik Eleştirisi

Metafiziğe yönelik eleştirinin bir tarafında Nietzscheci kritisizmin bulunduğu postmodernist/yapıbozumcu karşı çıkış bulunuyorsa, diğer ucunda bilimin hakikate ve en nihayetinde de, "her şeye ilişkin bir kurama" götüren yegâne sağlam ve meşru yol olduğu kabulü üzerinde yükselen bilimci veya pozitivist metafizik eleştirisi vardır. Bu eleştiri çizgisinin başında ise, "ilahiyat ve metafizik kitaplarının çöpe atılıp yakılmasını" talep etmiş olan Hume bulunur. Hume'un eleştirisi, kendi müstakil önemine ek olarak, önce klâsik pozitivizme, sonra da yenipozitivizm ve analitik felsefeye çokça ilham vermiş olduğu için, büyük önem taşır.

Hume: Metafizik eleştirisi ayrıntılı bir biçimde hem *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, hem de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde ortaya koyan Hume'un eleştirisi, en nihayetinde kadîm dünya görüşünü ve bu dünya görüşünün entelektüel dayanaklarını yıkma amacı taşıdığı için, ideolojik bir görünüm arz etse de, birtakım epistemolojik öncül ya da unsurlara dayanır. Epistemolojik açıdan Hume, öncelikle, **(i)** her basit idenin basit bir izlenimden türediğini, **(ii)** kompleks idelerin de basit idelerden oluştuğunu öne sürüyordu. Dolayısıyla, **(iii)** insan zihnine yerleşik olduğu kabul edilen doğuştan düşüncelerin varoluşunu reddederken, insan zihninin bütün içeriğini duyulardan temin ettiği, duyuların kavramların kendi-

lerinden soyutlandığı malzemeyi sağladığı olgusunun altını kalın çizgilerle çizdi.

Bundan sonra, (iv) biri saf akıl yoluyla bilinebilir olan, diğeri ise duyu deneyimine bağlı bulunan iki önerme türü arasında bir ayrım yapan Hume'a göre, olgu meseleleri ve varoluşla ilgili önermeler bunlardan ikincisine girer; ya duyu yoluyla deneyimleneni kaydeden ya da bu tür dolayımsız deneyimlere dayanılarak var ya da vakıa olduğu kabul edileni ifade eden bu önermeler olumsal önermelerdir. Oysa, ide ilişkileriyle ilgili olan diğer önermeler zorunlu önermelerdir. Onların bilgisine her ne kadar bir anlamda saf aklın faaliyetiyle erişilse de, bu olguya özel bir önem yüklenmesi gerekmez, çünkü burada, şeylerin doğasıyla ilgili olarak özel bir kavrayış hiçbir şekilde söz konusu olmaz; tam tersine, bu önermeler yalnızca, ihtiva ettikleri terimlerin tanımlarında örtük olanı belirtik hâle getirirler.

Hume, işte bu öncüllerden, metafizik kapsamı içinde kalan konuların veya onun tarafından konu edilen varlıkların bu iki yoldan ne biri ne de diğeriyle bilenemeyeceği sonucuna geçer. O, bununla da kalmayıp, çok daha önemlisi duyusal alana aşkın olanın dolayımsız olarak veya saf entelektüel kavramlar yoluyla bilinemese de, onun temel özelliklerinin bir şekilde çıkarsanabileceğini dile getiren düşünceyi çürütmeye geçer. Bunu nedenselliğe ilişkin meşhur analiziyle yapmaya çalışmış olan Hume'a göre, insanların dolayımsız deneyimlerinin dışında kalan bir şeyi bilebilmelerinin yegâne yolu nedensel akıl yürütme olmak durumundadır. O, analiziyle işte bu bağlamda, nedenselliğin nedenle sonuç arasındaki içsel bağı ihtiva eden, akıl yoluyla kavranabilir bir ilişki olmadığını; onun düzenli bir öncelik ve ardışıklık ilişkisinden ibaret olduğunu gözler önüne serer. Bunun önemi, nedensel ilişkilerin yalnızca deneyimin mümkün öğeleri arasında geçerli olabileceği sonucunda yatar. Hume'a göre, nedensellikten zamansal boyut alındığı takdirde, geride somut hiçbir şey kalmaz; zamansal boyutun korunması durumunda ise, duyusal olandan duyusala aşkın olana nedensel akıl yürütmeyle geçilebileceğini savunmak imkânsız hâle gelir. Hume'a göre, metafizikçiler, söz gelimi Aristoteles, Aquinalı Thomas ve Locke tam tamına fiilen imkânsız olan bu işle meşğul olmuşlardır. Bu yüzden, metafizik, Hume'a göre, bir imkân-

sızlık üzerine bina edilmiş, insanları yoldan çıkarmaya yönelik, modasının geçtiğini söyleyebileceğimiz bir projeye işaret eder.

Comte: Metafiziğe yönelik eleştirinin, özellikle mantıkçı pozitivizm üzerindeki etkisi yoluyla çok daha etkili olmuş bir diğer örneğiyle, Comte'ta; yani klâsik pozitivizmde karşılaşmaktayız. Metafizik, onun bakış açısından teolojinin bir uzantısı ya da kalıntısından başka bir şey değildir. Büyük etkisine rağmen, Comte'un eleştirisi derin bir epistemolojik analize dayanan felsefî bir eleştiri olmayıp, belli bir ideolojiyi, katışıksız bir bilim ideolojisini yansıtan bir eleştiridir. Gerçekten de, Comte metafiziği sadece ait olduğu tarihsel bağlamıyla açıklamaya çalışmış; metafizik düşünüşü entelektüel ilerlemenin tarihindeki bir evre olarak değerlendirmiştir.

Buna göre metafizik, Comte'ta entelektüel ilerlemenin evrensel yasası olarak formüle edilen üç evreli meşhur yasada, ikinci evre olarak ortaya çıkar. Birinci evre, insanların doğal olayları ruhlarla, doğaüstü güçlerle tanımladığı dinî evredir; ona göre, metafizik "evre"nin karakteristik özelliği, kişisel bir irâdenin yerine soyutlamaların geçirilmesi, istek ve arzuların yerini nedenler ve güçlerin alması ve Doğa adı verilen tek ve devasa bir kendiliğin hüküm sürdüğünün düşünülmesidir. Metafizik bilinçte ilk olarak animist düşünme eğiliminin ortadan kalktığını öne süren metafizikçi doğayı, artık Tanrı tarafından yaratılmış ruhsal bir düzen olarak değil, evrenin düzenini açıklamak için kabulü kaçınılmaz bir ilk ilke veya ilk neden olarak görür. Animizmin izleri varlığını bir şekilde sürdürmekle beraber, amaç veya irâde düşüncesi bu evrede bir şekilde buharlaşır ve fikrî bir soyutlamaya dönüşür. Artık söz konusu olan, doğaya canlılık atfetmekten ziyade, fikirler veya kavramları şeyleştirmek, rüzgâra duygu veya denize amaç yüklemekten ziyade, kavramlara taşın, toprağın gerçekliğinden hiç de daha az olmayan bir gerçeklik yüklemektir. Bu evrede, özler, potansiyel güçler veya doğalar kendinden kaim güçler veya kendilikler olarak evrenin nüfusuna ciddî katkılar yaparlar ve onlara, şimdiye kadar ruhlar veya tinlere atfedilen nedensel etkinlik yüklenir. Teologların görünmez tanrılarının yerini doğa dünyasındaki düzeni belirleyen güç olarak *logos* veya akıl alır.

"Neden" kavramını "sebep" kavramıyla özdeşleştiren metafizikçinin en büyük hatasını Comte, şeylerin nedenlerini, gözlem veya bilimsel açıklama yerine, sadece akıl yürütmeyle açık-

layabileceğini düşünmesi olduğunu öne sürer: O, zorunlu varlık adını verdiği Tanrı'nın varoluşu için, apaçık doğrulardan hareketle tümdengelim yoluyla oluşturulmuş argümanlar ortaya koyar. Bilginin standart örneği olarak ampirik bilimi alan, bilimin gözlemlenebilir olgular arasındaki yasalı ilişkileri araştırdığı için güvenilir bir yol gösterici olduğunu öne süren Comte da, tıpkı Hume ve Kant gibi, metafiziğin, metafizik bilginin imkânsızlığını kabul eder. Dahası o, yine Kant gibi, metafiziğin insandaki çok doğal bir yönelimi ifade ettiğini düşünür. Fakat metafiziği anlamlı bulan Kant'tan farklı olarak, metafiziğin ya da söz konusu metafiziksel yönelimin bir değer taşıyabilmesini kabul etmez. İnsan zihninin sadece olgun olmayan bir evresinde ortaya çıkan metafizik düşünüş, ona göre, ilerlemenin önünde bir engel teşkil eder; o, işte bu yüzden yok olmaya veya edilmeye mahkûmdur.

Mantıkçı Pozitivizm: Pozitivizmin metafizik eleştirisindeki üçüncü adım, klâsik pozitivizmin yirminci yüzyıldaki devamı olan mantıkçı pozitivizmin metafizik eleştirisi oluşturur. Gerçekten de, adını metafiziksel düşünceyi insan zihninin bâtıl itikattan modern bilime doğru olan ilerlemesinde zorunlu, ama artık aşılmış bir evre olarak gösteren Comte'un "pozitif" felsefesinden alan mantıkçı pozitivistler de, aynen Comte gibi, kendilerini bilimsel düşüncenin savunucuları olarak gördüler. Bununla birlikte, onlar bu eleştiride, metafizik karşısında neredeyse bir örnek davranışla düşmanca bir tavır sergiledikleri için, çok daha ileri gittiler. Bunun en önemli nedeni, tıpkı on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin dini ve kiliseyi yıkmaya çalıştıkları eski politik düzenin en önemli müttefiği ya da destekçisi olarak görmeleri gibi, onların da Almanca konuşan dünyaya Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda hâkim olan metafizik temelli felsefî atmosfer, yani karanlıkçılığa elverişli ve rasyonel düşünceyi engeller gibi görünen bir entelektüel iklim ile yükselen faşizm arasında kurdukları bağidi.

Söz konusu dışsal neden dışında, elbette birtakım içsel nedenler olmak durumundaydı. Bilim ile bilim olmayan arasına bir sınır çekmeye çalışan pozitivistler; işte bu çerçeve içinde anlamlı önermeleri, bir yanda analitik olarak doğru ya da yanlış olan önermeler, diğer yanda ise maddî olgularla ilgili önermeler olmak üzere, iki önerme türüne ayırdılar. Onlar mantık ve matematiğin önermelerinin birinci önerme türü; buna karşın

tarihin, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin önermelerinin ikinci önerme türü kapsamı içinde yer alması gerektiğini söylediler. Mantıkçı pozitivistler yine aynı bağlamda, bir olguyu ifade eden bir önermenin anlamlı olup olmadığına karar vermek için yapılması gereken şeyin öncelikle neyin onun doğruluğunun lehinde veya karşısında olacağını sormak olduğunu öne sürdüler. Bu önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını gösterecek "hiçbir şey" yoksa, bu önermenin bir anlamı yoktur, veya en azından bu çerçeve içinde olamaz. Mantıkçı pozitivistler işte buradan hareketle, analitik olmayan bir önermenin anlamının onun doğrulanma yöntemi olduğu sonucuna vardılar.

Bu, aynı zamanda onların metafiziğe yönelik saldırılarında kullanacakları stratejinin de ortaya çıkışı veya belirlenmesi anlamına geliyordu. Buna göre, metafizik eleştirilerinde söz konusu "doğrulanabilirlik ilkesi"ni kullanan mantıkçı pozitivistler, "Mutlak'ın tarihi yoktur" ve "Tanrı vardır" benzeri, metafiziğin kapsamı içinde değerlendirilebilecek önermelerin analitik mi yoksa sentetik önermeler mi olduklarını veya ne şekilde doğrulandıklarını sordular. Ulaşılan sonuç şuydu: Metafizikçilerin ilgilendikleri tezler, ortaya koydukları önermeler, her ne türden olursa olsun bütün olgularla bağdaşır bir nitelik arz ederken; anlamdan tamamen yoksundur. Bu türden tez ya da önermeleri ortaya koyarken güdülen bir amaç olsa dahi; onların, metafizikçinin ters yöndeki bütün iddialarına rağmen, pozitiviste göre, yeni bir bilgi verdikleri söylenemez. Başka bir deyişle, metafizikçi tarafından telaffuz edilen, "metafiziksel önermenin analitik önermeden çok farklı olduğu; dünya ile ilgili çok önemli bir hakikati ifşa ettiği" iddiasına rağmen, metafizik kapsamı içinde yer alan önermelerin bir totolojiden daha fazla bilgi verdikleri söylenemez; metafiziksel bir önermeyle güdülen amaç ise, akıl ya da anlama yetisinden ziyade, duygularla ilgili bir amaç olmak durumundadır.[13]

Kant'ın Spekülatif Metafiziğe Yönelik Eleştirisi

Bilim ya da epistemoloji temelli metafizik eleştirisinin bir diğer önemli uğrağı, kendisini metafiziğe eleştirel bakan gelenek

---

[13] T. Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, 2. baskı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2004.

içine konumlandırırken çok dikkatli olmamız gereken Kant'tır. Çünkü o, Ortaçağ Hıristiyanlığının genel çerçevesinden arta kalan ne varsa yıkmak arzusuyla tutuşan; din, metafizik ve idealizmin bütün unsurlarından arındırılmış yeni bir kültürün, modern bilimin sağlam zeminine oturtulmuş hümanist kültürün, yeni bilim ideolojisinin mutlak savunucusu veya temsilcisi olan Hume ve Comte'tan oldukça farklı biriydi. Gerçekten de, klâsik ya da spekülâtif metafizik ve teolojiye, ne Hume'dan ne de Comte'tan daha az karşı çıkmayan Kant'ın, bilimsel kavrayışın ötesinde kalan kendinde şeylerden söz etmenin bir şekilde anlamlı olduğunu inkâr etmek aklının ucundan bile geçmemiştir. Başka bir deyişle, ampirik bilime uygun entelektüel etkinlik dışında başka hiçbir rasyonel faaliyet alanı bulunmadığını hiç düşünmediği için, Kant'ın akıl eleştirisinde, aklın ya da rasyonel faaliyetin bilimde asla tüketilemeyeceğini ifade eden geleneksel görüşe itiraz edilmez. Onun gözünde, iddialarından artık bilgi diye söz etmek pek mümkün olmasa da, din ve metafiziğin bir yeri, anlamı ve mantığı vardır.

Gerçekten de, geleneksel metafiziği eleştirirken dahi, onun hiçbir şekilde anlamsız olmadığını ima eden Kant, benimsemiş olduğu stratejisinde; metafizikçinin, bildik tecrübeye uygulanan veya gündelik deneyimden türetilmiş kavramlar kullandığını, ama metafizik yaparken söz konusu kavramların deneyimsel temellerini unuttuğunu öne sürmüştür. Ona göre, klâsik metafiziğin yaptığı meşru bir şey değildir; daha doğru bir deyişle, bilgimizi, deneyim alanı için geçerli olanı deneyimle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir alana taşımak suretiyle, arttırma yönünde bir girişim meşrû olmadığı gibi, sonuçsuz ve anlamsız olmak durumundadır. "Numen" ile, insana görünen, insan zihninin doğuştan getirdiği kavram ve kategoriler tarafından oluşturulan varlık anlamında "fenomen" arasında bir ayrım yapan Kant, aslında bir kavramın doğru ve anlamlı olarak sadece mümkün deneyim alanı içinde kullanılabileceği hususunda, Hume'la tam bir uyuşma içindedir. Kant bu yüzden, aynen onun gibi, deneyime konu olamayan, olamadığı için de bilinemeyen numenal alanın bilgisi anlamında metafiziğin imkânsız olduğunu öne sürdü.

Demek ki, Kant'ın metafizikle ilgili tartışmasının söz konusu olumsuz boyutu g..!eneksel metafiziğir. imkânsız olduğunu. deneyim öğesinden yoksun olan kendinde şeyin bilinemeyece-

ğini ortaya koymaktan meydana gelir. Bununla birlikte, onun metafizik eleştirisinin bir de olumlu tarafı vardır; çünkü, o ahlâka metafiziksel bir temel sağlamak isterken, bilinemez olduğunu söylediği nihaî ve en yüksek gerçeklik olarak kendinde şeye olumlu bir rol yükler: Ahlâkın buyruklarının sağlam ve otoriter kaynağı olma rolü. Başka bir deyişle, duyu deneyiminin konusu olmayan bir dünya düşüncesinin oluşturmanın pekâlâ mümkün olduğunu söyleyen Kant'ın kişisel düşünümlerinde, fenomenal alanın sınırlarının ötesine, bu kendinde şey alanına geçtiği açık gibi görünmektedir; işte bu düşünüşlerde, numenal alan, kendisine fiilen bilinen alanla aşikâr bir karşıtlık meydana getirmesi için başvurulan salt bir imkân olmaktan çıkıp, duyu dünyasında, vicdanî tereddütler, ahlâkî duygular şeklinde etki veya tezahürleri olan hakikî bir gerçeklik olarak ortaya çıkar.

Moore'un Metafizik Eleştirisi

Metafiziğe, sadece belli bir ideoloji ya da felsefî perspektif açısından eleştiri yöneltilmiş değildir; yirminci yüzyıla gelindiğinde, ona sağduyu adına da eleştiri yöneltildiğini görüyoruz. Ona bu anlam içinde eleştiri yönelten düşünürlerden biri, ünlü İngiliz filozofu George Edwards Moore'dur. Moore, yirminci yüzyılın başlarında yüzlerce yıldan beri ampirik, analitik ve hatta metafizik karşıtı bir bakış açısının hep güçlü olduğu İngiltere'ye, F. Bradley ve B. Bosanquet gibi idealist filozofların etkisiyle egemen olmuş Hegelciliğe, idealist metafiziğe savaş açmıştı. Onun bakış açısı, sağduyunun bakış açısıydı. Daha doğrusu sağduyunun dünya görüşünün, insanların birlikte varoldukları yaşama dünyasının bakış açısından yola çıkan Moore, metafiziğe metafizik olarak karşı çıkmaktan ziyade, sağduyudan kopuk tezleriyle onun felsefeye de zarar veren bir işlevsizlik ve anlamsızlık hâline itildiğini ima etti.

Gerçekten de, Moore esas itibarıyla belirli birtakım metafiziksel tezlere, kabul edilmeleri durumunda metafiziksel spekülâsyonu oldukça güçleştirecek birtakım özgül iddialara eleştiri yöneltti. "Zaman gerçek değildir" veya "Fizikî nesneler türünden şeyler yoktur" türünden metafiziksel önermelerin paradoksal bir yapı sergilediklerini öne süren Moore'un bu türden iddiaları reddetme gerekçesi, onların sağduyunun temel inanç-

larına aykırı olmalarıydı. Onun hedef aldığı belli bir metafizikçi tipi tarafından öne sürülen bu iddia ya da tezler, insanların felsefe yapmadıkları zaman duraksamadan kabul ettikleri kanaatlere aykırı iddialardı. "Zamanın gerçek olmadığı" türünden böylesi bir metafiziksel iddia karşısında, Moore, söz gelimi insanların sık sık aynı şeyi dün de yaptıklarını, şeylerin eskiden olduklarından daha iyi veya daha kötü olduklarını, zaman zaman belli birtakım şeyleri bir süre için ertelediklerini veya yarının başka bir gün olacağını söylediklerini belirtir. Ona göre, işte bu söylem, insanlar tarafından dile getirilen bütün bu olgular zamanın gerçekliğinin kesin sonuçlu delili ve zamanın gerçekliğini yadsıyan bir metafizik kuramın çürütülmesi olarak değerlendirilmelidir. [14]

Wittgensteincı Eleştiri

Diğer görüşleriyle olduğu gibi, metafizik eleştirisiyle de yirminci yüzyılda pek çok kimseye ilham vermiş olan Wittgenstein'ın eleştirisinin temelinde ise, onun "söyleme" ile "gösterme" arasında yaptığı ayrım bulunur. Buna göre o, ilk eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta "neyin söylenebileceğini" belirlemeye çalışmış ve sadece "doğa biliminin önermelerinin" söylenebileceğini ifade etmişti. Wittgenstein, filozof kariyerinin bu ilk evresinde her ne kadar metafiziksel önermelerden sanki onlar anlamsız önermelermiş gibi söz ettiyse de, onu böyle konuşmaya sevk eden motifler, söz gelimi pozitivistlerin gerekçelerinden farklı gibi görünüyordu. Pozitivistler metafiziği, metafiziksel düşünüşü bilimin bir düşmanı olarak gördüler; dünyayı anlamanın yalnızca tek bir yolu olduğunu, dünyanın ancak bilimsel terimlerle anlaşılabileceğini öne süren pozitivistlerden farklı olarak Wittgenstein, bilimsel düşüncenin kendi sınırlamaları olduğunu savundu. Ona göre, söylenemeyen, ama yine de gösterilebilen şeyler vardır; mistik olan buna bir örnek meydana getirir.

---

[14] Bkz., H. Walsh - B. Wilshire, *A.g.e.*, s. 101.

Metafiziğin Problemleri

Metafiziğin uzun tarihinde sayılarını azımsamanın pek mümkün olmadığı farklı düşünürler tarafından uzun uzadıya tartışılmış çok sayıda probleminin olması kadar apaçık bir şey, herhâlde yoktur. Başka bir deyişle, çok sayıda metafizik problem olduğu sonucuna, kendi felsefe kavrayışımıza bağlı olarak en azından geliştirmiş olduğumuz sezgilerin işaret ettiği potansiyel problemlerden değil, fakat düşünce tarihinde filozoflar tarafından fiilen tartışılmış metafizik problemlerin yoğunluğuna bakarak karar verebiliriz. Metafiziğin problemlerini, bu problemlerden bir kısmını din felsefesi ve etiğe bırakarak, temelde üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Bunlar da sırasıyla **(1)** bilgiyle ilgili tartışmalardan kaynaklanan metafizik problemler, **(2)** dünyanın veya gerçekliğin yapısıyla ilgili sorunlar ve nihayet **(3)** doğa üzerine düşünmenin sonucu olan metafizik problemlerdir.[15]

(1) Bilgiyle İlgili Metafizik Problem ve Konumlar

Bu başlık altında karşımıza çıkan problemlerin, tümeller problemi dışta bırakılacak olursa, çok büyük bir bölümünün modern dünyada ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten de, bu problemler özellikle İngiliz ampirizminin açtığı "ideler yolu"ndan ortaya çıkar ve bizi, son çözümlemede öznel idealist diye tanımlayabileceğimiz bir konuma götürür.

(i) Tümeller Problemi

Metafiziğin bu bağlamda ortaya çıkan, oldukça eski bir problemi tümeller problemidir. Problem büyük ölçüde bilgiyle ilgili bir problemdir. Gerçekten de, Platon tümeller kapsamı içinde ele alınmak durumunda olan İdeaları kuramını, bilgi problemine bir çözüm götürmek, ezelî-ebedî bilgiyi mümkün kılacak genel ve değişmez nesneler temin etmek için öne sürmüştü. Tümeller yine bilgiyle ilişkili olacak şekilde, bu kez var olanla-

---

[15] K. Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 2007, ss. 82-83; E. Sosa, "Problems of Metapysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 559.

rın sınıflanmasında karşımıza çıkar. Buna göre, oldukça genel bir bakış açısından ele alındığı takdirde, varlık ya da gerçeklikle ilgili oldukça etkili bir görüş, onun şeylerle bu şeylerin özelliklerinden oluştuğuna işaret eder. Gerçekten de "varlık" genel şeması içine giren şeylerin bir sınıflaması yapıldığında, İlkçağ'dan itibaren soyut varlıklarla somut varlıklar veya tümeller (geneller) ile tikeller birbirlerinden ayrılmıştır. Buna göre, tümeller soyut varlıklar olup, kendi içlerinde üçe bölünürler: Özellikler, türler ve ilişkiler. Oysa tikeller, somut varlıklardır; işte bu somut varlıklar da kendi içlerinde iki ana varlık grubuna ayrılırlar: Tözler ve töz-olmayanlar. Bunlardan tözlerin, bağımsız bir varoluşa sahip varlık ya da kendilikler olduğu kabul edilir. Örneğin, maddî cisimler tikel tözleri oluşturur. Töz olmayan somut varlıkların kapsamı içine ise tek tek olaylar, tikel nitelikler, müstakil yer ve tikel zamanlar girer.[16]

İşte bunlardan tümellerin, gerçeklikte mi, düşüncede mi, yoksa sadece dilde mi var olduğu problemi, metafiziğin en eski ve en önemli problemlerinden biridir.[17] Bu konuda ilk ve en önemli tavır tümellerin; yani, genel niteliklerin veya özlerin, tür ve cinslerin gerçekten var olduklarını öne süren realist görüştür; tümellerin tikellerin tanınması, varoluşunun açıklanması ve sınıflanması için vazgeçilmez olduğunu öne süren "realizm", Platon tarafından benimsenen "radikal realizm" ve Aristoteles'in benimsemiş olduğu "ılımlı realizm" olarak ikiye ayrılır. Radikal realizm, tümellerin tikellerden ayrı ve bağımsız bir varoluşa, mekânsal-zamansal olmayan gerçek bir varoluşa sahip olduğunu, var olmak için tikellere ihtiyaç duymadığını savunur. Örneğin, kırmızı tümeli bütün kırmızı şeylerden ayrı, mekânsal-zamansal olmayan bir varoluşa sahiptir. Realizmin bu türünün en önemli güçlüğü, tümel ile tikel şeyler, yani kırmızı tümeli ile kırmızı şeyler arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir biçimde açıklama güçlüğüdür. Bu yüzden, Aristoteles ve izleyicileri tümellerin gerçek olduklarını, fakat ayrı bir varoluşa sahip olmadıklarını öne sürer. Buna göre, "kırmızı tümeli" sadece tikel kırmızı şeylerle birlikte, onları her ne ise o şey yapan şey olarak varolur.

---

[16] E. J. Lowe, *Kinds of Being*, Oxford, Oxford Univerisity Press, 1989, ss. 42-56.

[17] G. Oddie, "Nature of Metaphysics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 173-74.

Tümellerin metafiziksel veya ontolojik statüsü konusunda ortaya çıkan ikinci görüş, tümellerin gerçeklikte değil de, sadece düşüncede veya zihinde varolduklarını öne süren "kavramcılık"tır. Gerçekten de, realizm karşısında "kavramcılık", tikellerin genel terimler altında sınıflanmasının, metafiziksel bir hakikatten ziyade, insanın seçici ilgisinin bir sonucu veya eseri olduğunu öne sürer. Oysa üçüncü görüş olan "nominalizm", tümellerin ne gerçeklikte ne de zihinde bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların sadece ağızdan çıkan bir ses olduklarını, dolayısıyla yalnızca dilde var olabileceklerini savunur. Nominalizm, tikeller veya daha doğrusu aynı sınıftan tikeller arasında, onlar için aynı genel terimi kullanmamızı haklı kılan yeterince benzerlik bulunduğunu, bu yüzden ayrı ya da ek bir varlık türünün varsayılmasına hiç gerek bulunmadığını ileri sürer.

Demek ki sadece varlık konusunda değil, fakat bilgi ve değer konusunda da çok büyük bir önem arzeden tümeller sorunu, özellikle Ortaçağ düşüncesinde özel bir önem kazanmıştır. Gerçekten de, "tümeller kavgası" Ortaçağ felsefesini karakterize eden birkaç konu ya da problemin en başında gelir. Nitekim, gerek Hristiyan ve gerekse İslâm felsefesinde, daha ilk kuruluş zamanlarından itibaren en yoğun bir biçimde benimsenen yegâne öğretinin realist, üstelik radikal realist görüş olduğu söylenebilir. Çünkü, örneğin tikellerin, ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu, ilk örneklerinden pay almak suretiyle varlığa geldiğini dile getiren radikal realist görüş, Hristiyanlığın ve İslâm'ın, içinde yaşadığımız dünyanın tam anlamıyla ve gerçekten varolmadığı, gerçekten varolanın öte dünya olduğu tezini anlaşılır hâle getirir, ahiret inancını temellendirir. Başka bir deyişle, değişen bireylerin gerçek olmadığı, gerçekten varolanın yalnızca tümeller, yani özler, nitelikler, tür ve cinsler olduğu görüşüyle realizm, bütün dinlerin olduğu gibi, İslâmiyet ve Hristiyanlığın da içinde yaşadığımız bu dünyanın gelip geçici olduğu, asıl gerçekliğin aşkın bir öte dünya veya ahiret olduğu inancını güçlendirir. Yine aynı görüş, Hristiyan Ortaçağ felsefesinin konu alanını tanımlar ve dikkatleri aşkın bir gerçek alanına yöneltirken, Kilise'nin dinî ve kurumsal otoritesini pekiştirmeye yarar.

Hristiyan Ortaçağ düşünürlerinin bu felsefenin daha kuruluş ya da oluşum aşamalarından itibaren dört elle sarıldıkları radikal realizmin onlara sağladığı esas büyük avantaj, onun

ortodoks Hristiyan dogmasının, başkaca tümel görüşleri tarafından, örneğin nominalizm tarafından açıklanması imkânsız olan, kimi unsurlarını anlaşılır hâle getirmesidir. Nitekim, bu dogmaların en önemlilerinden biri olan "İlk Günâh" dogması söz konusu olduğunda; nominalizmin söylediği gibi, tümellerin hiçbir gerçekliği olmayıp, gerçekten varolan bireyler ise, eşdeyişle her birey kendi başına ayrı bir gerçeklik ise, bütün Hristiyanların nasıl olup da Adem'in günâhında günâh işlemiş olabileceklerini, onların Adem'in günâhına neden dolayı ortak olacaklarını, nasıl olup da onun günâhının sonuçlarına katlanabileceklerini anlamak ve açıklamak gerçekten de oldukça güç hâle gelir. Yani, yalnızca bireysel olan gerçek ise, gerçek olan yalnızca tek tek bireylerin bu dünyadaki yaşantıları sırasında işledikleri günâhlardır ve ilk günâhın hiçbir gerçekliği olamaz. Fakat realizmin söylediği gibi, gerçekten var olan insan bireyi değil de, tümel insan, genel olarak insanın kendisi ise, bu takdirde tümelin başına gelen, onu etkileyen her şey, onun altında yer alan tikelleri ya da bireyleri de etkiler; radikal realizmin diliyle, bireyler de ondan "pay alırlar."

Aynı durum, hiç kuşku yok ki, Hıristiyan inancının olmazsa olmaz bir diğer dogması olan "Kutsal Üçleme" için de geçerlidir. Bu inancı örneğin nominalizm hiçbir şekilde açıklayamaz. Çünkü söz konusu tümel görüşünün öne sürdüğü gibi, eğer gerçekten varolanlar yalnızca bireyler olup, Platon, Sokrates ve Aristoteles, sadece onlar için aynı insan adının kullanılması anlamında bir iseler, buradan Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun aralarında ortak hiçbir noktanın bulunmadığı, onların yalnızca kendilerine aynı Tanrı adının verilmesi anlamında bir oldukları sonucu çıkar. Bu durumda, yalnızca bireylerin gerçek olduklarını öne süren nominalist, Tanrı'nın hem bir ve hem de üç olduğu dogmasını reddederek, ya yalnızca Tanrı'nın bir olduğunu ya da yalnızca üç olduğunu öne sürmek durumunda kalır.

(ii) Kategoriler

Metafizikte, tıpkı tümeller problemi gibi yine bilgi ve varlıkla ilişkili olarak ortaya çıkan bir başka problem de, kategoriler problemi olmuştur. Gerçekten de varlığın bilgisine ulaşmada ve buradan hareketle neyin "gerçekten var olduğunu" belirleme

noktasında, var olan her şeyi kapsamına alacak ayrıntılı birtakım sınıflamaların olup olmadığı İlkçağ'dan beri sıklıkla sorulmuştur Tarihsel açıdan bu soruya verilen olumlu yanıt, bizi meşhur kategoriler öğretisine götürür. Söz konusu öğretinin düşünce tarihindeki iki önemli temsilcisi Aristoteles ve Kant'tır. Her iki düşünürün de, neyin gerçek olduğunu araştırmaktan ziyade, var olan her şey için geçerli olan ilkeleri araştırdığı apaçık olmakla birlikte, Aristoteles'in kategorileri şeyler ve şeylerin özellikleriyle ilgili bir öğreti olarak mı yoksa dil ve dilin temel yüklemleriyle ilgili bir doktrin olarak mı gördüğü çok açık değildir. Buna göre, varolanların kendilerine yüklenen veya izafe edilen sıfat ya da özelliklerle sınıflanabileceği inancının bir sonucu olan genel kavrama kategori adını veren Aristoteles, Platon'un İdealar kuramının en büyük eleştirmeniydi ve kategori kuramını büyük ölçüde ona mukabele etmek için tasarlamıştı.

Gerçekten de, "varlıktan birçok şekilde" söz edilebileceğini; ifadelerin çeşitli başlıklar altında sınıflanabileceğini savunan Aristoteles'e göre, yüklemler tözleri (örneğin, "insan" ya da "at"ı), nitelikleri (söz gelimi "beyaz"ı), ilişkileri (örneğin, "-den büyüktür"ü), niceliği (söz gelimi, "3 metre uzun"u), zamanı (örneğin, "geçen sene"yi) gösterir.[18] Bazen on, bazen de sekiz kategorilik bir liste yapan Aristoteles'ten sonra Kant, kategorileri düşünme tarzımızın temel yön ya da özellikleri olarak görüp, onları, insandan bağımsız olarak var olan kendinde şeylere değil, fakat sadece insana görünen şeyler için kullandı. Aristoteles ve Kant'tan farklı olarak gerçekliğin nihaî doğasıyla ilgilenen Hegel'in ise, kategorilere her iki rolü birden uygun gördüğü söylenebilir.

(iii) İdealizm

Tümeller problemiyle kategoriler öğretisinin bilgi ve varlık bağlamında daha ziyade klâsik dünyada gündeme geldiği yerde, bilgi üzerine düşünümün sonucu olan bilumum metafizik problemlerle daha ziyade modern felsefede karşılaşıldığı söylenebi-

---

[18] Aristoteles, *Kategoriler* 1b 25; *Topikler* 103b20-25; *İkinci Analitikler* 83b 15; bkz., Aristoteles, *Organon* (çev. H. R. Atademir),İstanbul, MEB Yayınları, 2. baskı, 1967.

lir. Burada ortaya çıkan iki karşıt metafiziksel konum, farklı versiyonlarıyla *idealizm* ve *realizm*dir.

İdealizm, bu çerçeve içinde, üç ya da dört farklı şekilde gündeme gelir. Bunlardan birincisi, en seçkin temsilcisinin İrlandalı ünlü filozof Berkeley olduğu öznel ya da içkin epistemolojik idealizm; ikincisi, en önemli temsilcisinin İngiliz filozofu David Hume olduğu kuşkucu idealizm; üçüncüsü, büyük Alman filozofu Immanuel Kant tarafından geliştirilen transendental idealizm ve nihayet, dördüncüsü, on dokuzuncu yüzyılda bir başka büyük Alman filozofu George Wilhelm Hegel tarafından öne sürülmüş olan nesnel idealizmdir.

Öznel İdealizm: Bunlardan öznel idealizm, Berkeley'e neredeyse adıyla özdeşleşecek kadar mâl olmuş bir metafiziksel yaklaşım ya da öğretiyi ifade eder. Buna göre, ampirizm açısından veya bilginin kaynağında deneyimin olduğunu öne sürmek noktasında izleyicisi olduğu Locke'la uyuşan Berkeley, yine öncüsüyle dolayımsız olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğunu kabul etme noktasında tam bir mutabakat içinde olmuş; fakat, Locke'un temsilî realizminde olduğu gibi, bu idelere neden olan şeyin madde olduğunu kabul etmediği için, Locke'tan zihindeki idelerin kaynağı konusunda ayrılmıştı.

Gerçekten de Berkeley, insanın bilgide, kendi içkin küresinin dışına çıkamadığını, zihni aşamadığını ve dolayısıyla, sadece kendi zihnindeki ideleri, kendi zihin içeriklerini bilebildiğini öne sürer. O, işte bu görüşünü sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir; Berkeley'i yalnızca zihinde varolan idelerle zihinlerin kendilerinin varolduğunu dile getiren metafiziksel öğretiye götüren şey, söz konusu iki görüştür.[19] Ona göre, dolayımsız olarak ve tam bir kesinlikle bilebildiğimiz yegâne şeyler, idelerimizdir; bu, varoluşundan emin olabileceğimiz biricik şeyin zihnimizdeki ideler olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, ideler kendi başlarına varolabilen kendilikler veya gerçeklikler değildirler; ideler, ancak bir zihinde, bir zihnin ideleri olarak varolurlar. Berkeley, buradan gerçekten var olanın, zihinden bağımsız bir

---

[19] J. Shand, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, Routledge, 1993, s. 129.

dış dünya değil de, zihindeki ideler ve bu idelerin varoldukları zihinler olduğu sonucunu çıkartır.[20]

Bu metafiziksel görüş, bilgi üzerine düşünümden hareketle geliştirilmiş olduğu için, ona gerçekten varolduğu söylenen ideleri İngilizce'de gösteren ide'den ("*idea*") türetilmiş bir terimle *epistemolojik idealizm* adı verilir. Hatta biraz daha ileri gidilerek, bu konum ya da görüş, zihnin söz konusu deneyim ve bilgi sürecinde kendi zihninden dışarı çıkamaması, zihnine aşkın olan dış dünyanın bizatihi kendisine erişemeyip içeride kalması anlamında -Latince "*in*" ('de, içinde') ve "*maneo*"nun ('kalıyorum') bir araya getirilmesiyle oluşturulan İngilizce "*immanent*" sözcüğünün "içkin" anlamına geldiği dikkate alınacak olursa– *içkin epistemolojik idealizm* veya *ampirik idealizm* diye ifade edilir.[21]

Teolojik yönelimi çok belirgin ve oldukça güçlü olan Berkeley ampirizmiyle bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını öne sürerken, idealizmiyle de, insanın kesin olarak sadece zihinde deneyim yoluyla meydana gelmiş olan entelektüel içeriklerin ve bu arada, deneyim yoluyla bilinen kendilikler olmasalar bile, ruh ve Tanrı'nın varolduğunu bilebileceğini savunur. Berkeley, gerçekte, desteğini on yedinci yüzyılın bilimsel materyalizminden alan ateizmin güç kazanmasını bir şekilde önlemek istemişti. Hakikaten, cisimlerin veya fizikî nesnelerin kendilerinin aslâ bilinemeyeceğini söyleyen Berkeley, bu durum karşısında maddeyi atmaktan veya zihne tâbi hâle getirmekten, cismin varoluşunu yok saymaktan veya askıya almaktan sadece sevinç duymuş, materyalizm ve ateizm yoluyla çok kısa bir süre içinde nihilizm batağına saplanacağını düşündüğü Avrupa kültürüne yeni bir imkân ya da alternatif sunmakta olduğunu düşünmüştür. Onun söz konusu idealizminde, maddenin kendisi veya dış dünyadaki nesneler, gerçekte ve zihinden bağımsız olarak var olmayıp, bir zihin tarafından algılandıkları sürece varolurlar.[22]

---

[20] H. B. Acton, "İdealism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 554-55.

[21] K. Ajdukiewicz, *a.g.e.*, s. 61.

[22] G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, ss. 33-36.

Maddî dünya diye bir şeyin olmadığını, gerçekten varolanın sadece -bireysel ve irâdî- zihinlerle bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eden, dünyadaki her şeyi, söz gelimi masaları, kitapları, ağaçları, çiçekleri, vb. insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgeyen Berkeley, bir büyük taş parçasına tekme attığı zaman maddenin varoluşunu olabilecek en açık ve kesin bir biçimde kanıtladığına inananlara veya buradan hareketle çok haklı olarak, idelere değil, fakat taş parçasına tekme atılmış olduğunu bildirenlere, Berkeley'in verecek bir yanıtı elbette vardır. Onun düş veya fanteziyle gerçekliği birbirinden ayırmak bakımından en küçük bir güçlüğü yoktur. Nitekim, Berkeley'e göre "gerçek", yani zihinden bağımsız olarak varolma anlamında gerçek değil de, imgelemin eseri ya da bir hayal veya bir hayalin parçası olmama anlamında gerçek bir taş parçasına tekme atıldığında, belli bir rengi olan münferit bir şekille ilgili görsel ideler direnç idesi ve acı duyumuyla birlikte varolur. Oysa, aynı taşa kişi düşünde tekme attığı zaman, görsel verilere eşlik eden bir acı duyumu veya dokunma duyusunun sağladığı ideler yoktur. Dahası, gerçek taşı meydana getiren çeşitli veriler, söz gelimi renk ve şekille ilgili veriler, düşsel veya hayalî bir taşı meydana getiren verilere göre çok daha canlı ve belirgindirler. Hem imgelemin eseri olan bir taşta veriler kişinin irâdesine bağlı iken, "gerçek" bir taşta veriler kişinin irâdesinden hiçbir şekilde bağımsız olamaz.[22] Buna göre, gerçek olan şeylerin, daha doğrusu gerçek algıların hayalî şeylerden veya fanteziden ayırt edilmesini mümkün kılan üç ölçüt vardır: **(1)** Söz konusu gerçek şeylerin algılarının canlı ve açık olmaları; **(2)** zihinde irâdî olarak değil de, gayrı irâdî olarak ortaya çıkmaları ve **(3)** onların deneyimin geri kalan öğeleriyle belli bir tutarlılık ilişkisi içinde olması gerekir.[23]

Septik İdealizm: Hume, Locke tarafından kurulan klâsik İngiliz ampirizminin üçüncü düşünürüdür. Aslında o, temel eseri olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabına verdiği "Deneysel Akıl Yürütme Yönteminin Moral Konulara Uygulanması" alt başlığının da ima ettiği üzere, felsefesine çok iddialı

---

[22] W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Kant*, New York, 1952, s. 289.

[23] A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007, ss. 354-55.

bir biçimde, Newton'un fizik alanında yaptığını moral alanda başarmak amacıyla başlar. Fakat Locke'tan miras alınan "insanın bilgide duyu deneyimlerinin ötesine geçemeyeceği ve dolayısıyla, dolaysız olarak sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceği" tezi nedeniyle en küçük bir ilerleme kaydedemez; bu yüzden, insanın kendi zihnindekiler dışında hiçbir şey bilemeyeceğini dile getiren Hume'un felsefesi ampirizmden kaynaklanan bir kuşkuculuk ve varoluşundan emin olunan yegâne şeyin zihindeki ideler olduğu iddiasına dayanan bir idealizmle sonuçlanır.[24]

Gerçekten de, Berkeley'in maddenin varoluşunu yadsıyan adımını olumlayan Hume önce dış dünyaya ilişkin bilgi iddialarımızı gözden geçirir. Hume'a göre, bir şeyi algıladığımız zaman, zihnimizde yalnızca bir izlenim vardır ve bu izlenim, kendisinin bir izlenimi olduğu nesneden ilke olarak farklıdır. Bizim algıda ya da bilgide izlenimlerin ya da bu izlenimlerden doğmuş olan idelerin ötesine geçerek, nesnelerin bizzat kendilerine ulaşma imkânımız yoktur. Nesnelerin bizzat kendilerine ulaşmadığımız için de, onların varoluşlarıyla ilgili olarak hiçbir şey söyleyemeyiz. O, bizim dışımızda, bizden bağımsız olan şeylerin, maddî nesnelerin varolduğu inancının, akla dayanan bir kanıtlamanın değil de, yalnızca imgelemimizin bir eseri olduğunu söyler. Bundan sonra öznel ya da epistemolojik idealist Berkeley'in yarım bıraktığı şeyi tamamlamak üzere, maddî nesneler için geçerli olanın ruh ya da benlik için de geçerli olduğunu savunur. Nitekim, kendi zihnine dönüp baktığı zaman, birçok izlenim, ide ve zihnin bu ideleri birbirlerine bağlayan işlemleriyle karşılaşan Hume, varoluşu her tür düşünme faaliyetinde tasdik edilen bir benlikle ilgili bir izlenim ya da ide bulunmadığını söyler.[25]

Transendental İdealizm: İdealizm demek ki, bir dış, maddî gerçekliğin var olmadığı inancıyla birleştirilmek durumundadır. Yalnızca idelerin var olduğunu öne süren bu görüş ya da inanca götüren kuşkucu yolu, Hume örneğinde açıklıkla görüleceği üzere, ampirizm sağlar. Buna göre, dış dünyaya ilişkin bütün bilgimiz görünüşte "zihindeki" duyumlardan geliyorsa,

---

[24] A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Yayınları, Bursa, 2002, ss. 54-55.

[25] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1997, s. 251.

"orada" veya "dış dünyadaki" bir şeyin duyumlarımıza tekabül ettiğini nasıl bilebiliriz? Her şey bir yana, biz düş gördüğümüz ya da sanrılara kapıldığımız zaman, benzer duyumlara sahip oluruz, ama onların aldatıcı oldukları ortaya çıkar. Deneyimimizin doğruluğunu tahkik edebilmenin tek yolu diğer duyumlardır, fakat aynı problem onlar için de geçerlidir. Nitekim, Hume gibi *şüpheci* idealistler, bizim dış dünyanın varoluşu ya da doğasının kesin bilgisine sahip olamayacağımızı öne sürerler; biz, yalnızca duyumlarımızın bilgisine sahip olabiliriz. "Dini bütün piskopos" Berkeley gibi *dogmatik öznel* idealistler, maddî gerçeklik düşüncesinin bizzat kendisinin tutarsız ya da çelişik olmasından ötürü, gerçekliğin özü itibariyle zihinsel olduğunu bilebileceklerini savlayarak, bir adım daha ileri giderler.

İşte Kant *transendental* idealizmini, kendisini "dogmatik uykusundan uyandırdığını" söylediği Hume gibi ampiristlerin idealizmlerini geçersizleştirmek, idealizmin ampirik, öznel, dogmatik veya septik bütün formlarını çürütmek için geliştirmiştir. Kant, bunun için bütün idealizmlerin, hatta pek çok metafiziksel karışıklığın kaynağında olduğunu düşündüğü bir yaklaşımı, kendisinin transendental realizm adını verdiği yaklaşımı reddederek, fenomen ile numen arasında bir ayırım yapar. Buna göre, o, bize göründüğü şekliyle dünyanın bir "fenomenler dünyası" olduğunu, ve öznenin *a priori* kavram ve kategorilerine uygun düşen, hatta özne tarafından kurulan söz konusu dünyanın dolayısıyla, zaman ve mekânda, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan nesnelerin maddî bir dünyası olarak deneyimlendiğini iddia eder. Söz konusu fenomenal dünya bilen özneden bağımsız değildir; bağımsız olmak bir yana, tam tersine özne tarafından inşa edilir. Fakat bu dünya her birey tarafından, onun kendine özgü bir tarzda organize veya inşa edilmez; aynı *a priori* kavram ve kategoriler, bütün insanlara ortak olduğu için, tüm insanlar tarafından aynı şekilde kurulur veya organize edilir.[26]

Başka bir deyişle, dış gerçekliği olduğu gibi anlama çabasının bizi ya dogmatik bir rasyonalizme ya da ampirizmden kaynaklanan bir şüpheciliğe götürdüğünü gören Kant, işte böylesi bir durum karşısında, nesne ve öznenin epistemo-ontolojik

---

[26] H. B. Acton, "İdealism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 556-57.

yönden geleneksel öncelik sırasını değiştirmenin ve daha önce hiç denenmemiş bir felsefî deney, gerçek bir düşünce deneyi yapmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünmüştür. Ona göre, epistemolojik düzlemde fiilen olan şey, aslında öznenin nesneye zihinsel bakımdan uyması değildir. Kant, çok daha temel olarak, bir nesnenin bizim bilişsel ve fenomenal dünyamızda bilginin nesnesi olarak varlık kazanması için, insanın bilişsel yapısına, imkânlarına ve sınır ya da sınırlamalarına uyması, uygun düşmesi gerektiğini söyler. Başka ya da daha doğru bir deyişle, nesne özünde "bizim nesnemizdir." Bu, insanların varlık alanını salt zihinsel olarak yarattıkları, istedikleri gibi şekillendirdikleri anlamına gelmez. Yani, Kant insan bilgisini sonsuz bir akla ya da Tanrı'ya açık olan mutlak bilginin biraz daha aşağı bir taklidi olarak anlayan transendental realizme karşı çıkar.[27]

İnsan varlıkları olarak bizler, Kant'a göre, fenomenlerin gerisindeki numenleri, veya dünyayı "kendinde var olduğu" şekliyle bilemediğimiz gibi, "numenal" dünyanın "kendinde şeylerinin" fiilen bu şekilde organize edildiklerini de bilemeyiz. İnsan, sadece fenomenler dünyasının bilgisine sahip olabilir; fakat dünyanın gerçekte, tam tamına göründüğü gibi olduğunu varsayamaz. Bu, Kant'ın şiddetle karşı çıktığı transendental realistin yaptığı şeydir. Transendental realist, fenomenleri numen veya görünüşleri kendinde şeyler olarak değerlendirir ve dolayısıyla, bu fenomen ya da görünüşlerin "insan bilgisinin tümel, zorunlu ve dolayısıyla *a priori* koşullarından" bağımsız olduğunu düşünür.[28]

Bu şekilde yorumlandığında, Kant'ın *ampirik* açıdan realist olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, bir dış gerçeklik vardır; ve biz bu gerçekliğin nesnel bilgisine erişebiliriz. Bununla birlikte, bu gerçekliğin unsurlarını, yani şeyleri veya duyusal, ampirik nesneleri "ele almanın" iki yolu vardır; onlar, her şeyden önce beşerî duyarlığın öznel koşullarıyla –zaman ve mekânla– ilişki içinde ve dolayısıyla, "göründükleri" şekilde ele alınabilirler. Dış gerçekliğin unsurları ya da ampirik, duyusal nesneler ikinci olarak bu koşullardan, yani insanın entelektüel donanımından

---

[27] A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, ss. 215-16.

[28] H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 1983, s. 7.

bağımsız bir biçimde ve dolayısıyla "kendilerinde oldukları" şekilde ele alınabilirler. Var olanları numenal bir perspektiften, yani insanın *a priori* kavram ve kategorilerinden bağımsız olarak ele almanın, epistemolojik açıdan insana en küçük bir yararı olmadığı gibi, onu bilumum karışıklıklara itme gibi bir zararı vardır. O zaman, var olanları sadece, insanın entelektüel donanımına uygun geldikleri bir perspektiften ele alabiliriz; hâl böyle olduğunda, onlar insan tarafından oluşturulan, organize edilen varlıklar, yani fenomenler hâline gelirler. İşte var olanın, bilgi perspektifinden alındığında, zihinden hiçbir şekilde bağımsız olmayıp, zihne tâbi olduğunu dile getiren bu Kantçı görüşe, transendental idealizm adı verilir.

Nesnel İdealizm: Nesnel idealizm de, gerçekten var olanın, zihinden bağımsız olmadığını, tam tersine zihne tâbi olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, nesnel idealizmde bu zihin, öznel idealizmde olduğu gibi bireysel bir zihin olmayıp, evrensel bir akıl, sadece bireysel zihinleri değil, fakat bir bütün olarak doğayı ve tarihi de yaratan nesnel bir tin ya da zihindir. Dahası, bu görüş de, varlığın mahiyetini bilgiden hareketle belirler. Nitekim, bu konumun düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi olan Hegel, bilgiye içeriğin dış dünyadan geldiğini, insan zihninin bu içeriğe deneyimden bağımsız olan formları, kategorileri sağladığını öne süren Kant'tan sonra, bilginin formları kadar içeriğinin de zihnin eseri, ürünü olması gerektiğini savunur. Gerçekten de Hegel, insanın, bilgide kendisinin dışında olan, kendisinin yaratmadığı ve insandan bağımsız olan bir dünyayı deneyimlediğini söyler. Bu doğal dünya bütünüyle zihnin eseridir, fakat biz insanların zihinlerinin eseri değildir, yani bilgimizin nesneleri bizim zihinlerimiz tarafından yaratılmamıştır. Bu dünya, bu dünyayı meydana getiren ve bilgimizin konusu olan nesneler, sonlu insan zihninden başka bir akıl ya da zihnin eseri olmalıdır. Bu zihin, onun *Geist* adını verdiği, evrensel bir zihin, tin ya da akıldır. Felsefenin en temel görevinin çok farklı gerçeklik formlarını tek bir ilkeden hareketle sistematik bir tarzda açıklamak olduğuna inanan Hegel'e göre, ancak böyle bir metafizik kuram, bilginin inancın yerini almasını mümkün kılabilir.

Buna göre, Hegel için gerçekliğin bütününü açıklayan temel ilke akıldı. Fakat Hegel'in anladığı şekliyle akıl, insana, beşerî özneye yüklenen bir nitelik ya da yetenek değil, bir bütün ola-

rak gerçeklik, gerçekliğin toplamıydı. O, işte bu inancına uygun olarak, akıl ile gerçekliğin tamamen özdeş olduğunu yalnızca aklın gerçek ve yegâne gerçekliğin de akledilir veya makûl olduğunu öne sürdü. Hegel'i akıl ile gerçekliği özdeşleştirmeye, bütün bir varlık alanının evrensel aklın eseri ya da tezahürü olduğunu söylemeye götüren etkenler, elbette çok çeşitliydi. Hegel'in gerçeklik ile aklın bir ve aynı olduğu, gerçekliğin söz konusu evrensel akıl tarafından inşa edildiği tezinde etkili olan bu faktörler arasında, onun epistemolojiyle ilgili temel inanç ve kanaatlerinin de önemli bir yer tuttuğunu kabul etmek doğru olur. Söz konusu kanaat ve kabullerin en başında ise, "gerçekliğin bilgisinin, aksi takdirde o bilinebilir veya bilginin konusu olmaktan çıkacağı için, sadece ve sadece gerçekliğin rasyonel veya akledilir olması durumunda mümkün olabileceği" ve "insan varlıklarının sadece gerçek olanı bilebileceği" kanaatleriyle "insanın ancak kendisi gibi olanı kavrayabileceği" kabulleri yer alır.

Hegel'in söz konusu nesnel idealizmi evrensel aklın, matematiksel düşünen ve bu yüzden aklı ve doğayı matematikselleştirerek, statik bir açıdan yorumlayan modern felsefenin yaklaşımından farklı olarak, dinamik bir biçimde ele alınması ve organik bir gelişme modeline göre yorumlanması gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, Hegel aklın canlı bir organizma paradigmasına uygun bir biçimde yorumlanması gerektiği kanaatindedir. Canlı bir organizma ise, belli bir hedefi olan, bir plânın başarılı bir biçimde gerçekleşmesini temsil eden bir şey olmak durumundadır. O, işte bu yüzden, evrensel aklın tarihsel süreç içinde kendini tanıma, kendini gerçekleştirme amacına yönelmiş olduğunu ifade eder. *Geist*'in, evrensel aklın kendini ilk gerçekleştirdiği yer doğadır; bir nesnel idealist olarak Hegel'in doğanın varoluşunu inkâr etmemesinin nedeni, işte budur. Başka bir deyişle, Hegel nesnel idealizminin bir gereği olarak, doğa dünyasının varoluşunu inkâr etmeye mecbur kalmadığı gibi, tam tersine onun varoluşunu açık açık ilân eder. Çünkü doğa, orada evrensel aklın kendisini tanıması ve gerçekleştirmesi, bunu yaparken de kendisini tanıması için vardır.

(iv) Realizm

Maddî nesnelerin veya dış gerçekliğin, kendisine ilişkin bilgi veya bilincimizden bağımsız bir biçimde varolmadığını; dolayısıyla, bütün bir evrenin zihne bağlı bulunduğunu veya bir anlamda bütünüyle zihinsel olduğunu öne süren bilumum idealizm tiplerinin karşısında, dış dünyanın veya gerçekliğin bilen zihinden bağımsız olduğunu, kendine ait müstakil bir varoluşu olduğunu savunan *realizm* bulunur. Sağduyu düzeyinde temel tercih, ya da doğru kabul edilen bakış açısı realizm gibi görünmesine rağmen, felsefede, özellikle de Batı felsefesinde egemen felsefe anlayışı, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru idealizme dayalı bir felsefe anlayışı oldu.[30] Bunu, başkaca faktörler yanında, modern dönemde giderek sekürleşip maddîleşen Avrupa uygarlığının almış olduğu doğrultuya, özellikle Leibniz, Spinoza, Berkeley ve esas itibarıyla da Hegel gibi filozoflar tarafından verilen bir tepkinin ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, realizmin, İlkçağ ve Ortaçağ'da güçlü bir biçimde temsil edildikten sonra, ve elbette Aydınlanmanın ardından, esas itibarıyla yirminci yüzyılın başlarında, modern idealizme bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Ya da başka türlü ifade edildiğinde, yüzyılın ilk yarısında başta G. E. Moore, Bertrand Russell gibi filozofların, esas olarak İngiltere'de başlatmış oldukları realist dalganın, modern uygarlığın ana ekseni olarak realizme yeniden dönüşü temin ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Doğrudan Realizm: Demek ki, hem kendi başına tercihe şayan bir duruşu temsil eden, hem de gücünü idealizme karşı olan polemiğinden alan realizmin, dış dünya ile kurulan ilişkinin ve dolayısıyla, maddî nesnelerle ilgili yorumun mahiyetine bağlı olarak farklılaşan iki ana türü ya da şekli vardır. Buna göre, doğrudan realizm algının dış nesneyle dolayımsız bir temas temin ettiğini öne sürer. Buna mukabil, algının dış nesneyle dolayımlı bir temas temin ettiğini, fakat algının gösterdiği şeyin zihinden bağımsız olarak varolduğunu kabul eden realizm türüne dolaylı ya da düalist realizm adı verilir.

Naif Realizm: Doğrudan realizmin kendi içinde farklı türleri vardır. Bunlardan ilki ve en yalını, filozoflar tarafından ortala-

---

[30] R. J. Hirst, "Realism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 77.

ma insanın, felsefe belli bir ilerleme kaydedecekse eğer, aşılması gereken masum bir ön yargısı olarak kabul edilen *naif realizm*dir. Bu tür bir realizme, her türlü epistemolojik düşünümden önce gelen doğal bir görüş olduğu için, aynı zamanda *bön realizm* de denir. Normalde duyusal nitelikler yoluyla ifade edilen bu realizme göre, çevremize baktığımız zaman, bir rengi olan, maddî nesnelerin yüzeyleri olduğunu varsaydığımız şekillere sahip nesneleri birbirinden ayırt eder, yine nesnelerden geldiğini kabul ettiğimiz sesler duyar, düz ve katı olduğunu sandığımız nesnelerin katılıklarını ve pürüzsüzlüklerini hissederiz. Naif realizm, işte bütün bu kabullerimizin doğru olduğunu; beş duyu yoluyla algılanan şey ya da duyusal özelliklerin, yani renklerin, şekillerin, seslerin, katılık ve benzeri niteliklerin her zaman maddî nesnelerin aslî veya özsel özellikleri olduğunu öne sürer.

Yeni ve Seçici Realizm: Özellikle hata ya da yanılsama olasılığına dayalı argümanın yanlışlığını kolayca gösterebildiği naif realizmin bu güçlüğünden sakınan daha gelişmiş bir realizm türü E. B. Holt, W. T. Marwin, W. P. Montague, R. B. Perry ve E. G. Spaulding gibi Amerikalı gibi yeni realist düşünürler tarafından geliştirilmiş olan *yeni* ve *seçici realizm*dir.[31] *Yeni realizm* her şeyden önce epistemolojinin en temel felsefe disiplini olduğu görüşüne karşı çıkar; ikinci olarak matematik, mantık ve bilimde konu alınan veya araştırılan nesnelerin en azından bildik veya gündelik anlamı içinde zihinsel olmadığını öne sürer. Yeni realizm, dolayısıyla idealizme karşı çıkarak bilinen şeylerin bilme ilişkisinin ürünü olmadıkları gibi, bilinmeleri tarafından da koşullanmadıklarını savunur. Demek ki, zihnin nesneleri dolayımsız olarak bildiğini ve bilinen nesnelerin algılayan ya da bilen zihinden bağımsız olduğunu öne süren yeni realizm, bundan sonra yanılsamaları açıklayabilmek amacıyla seçici bir algı kuramı öne sürer.

Yeni realizme göre bir nesnenin algılayan kişi tarafından doğrudan algılanan veya idrak edilen bütün farklı görünüşleri nesnenin aslî ve nesnel özellikleridir. Örneğin A kişisine yuvarlak, B kişisine ise elips şeklinde görünen bir masa, hem yuvarlak ve hem de elips şeklindedir; yakından yeşil, uzaktan mavi

---

[31] R. M. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*, London, 1962, s. 45.

görünen bir dağ, hem yeşil ve hem de mavidir.[32] Bu görünüşlerde, kişisel ya da zihinsel olan hiçbir şey yoktur. Öte yandan, bu kuram algıdaki nedensel süreçlerin ve sinir sisteminin görevinin, bir dizi özellik arasından birini, algılayan kişi için seçmek ve ona göstermek olduğunu iddia eder. Bu görüşün en önemli güçlüğü, yanlış problemine bir çözüm getirememesi ve nesneleri karşıt, hatta çelişik niteliklere sahip şeyler olarak göstermesidir.

Perspektif Realizmi: Seçici realizme yönelik itirazların, söz gelimi onun nesnelerin çelişik özelliklere sahip olmalarına yol açtığı itirazları karşılama yönündeki çabalar, yirminci yüzyılın ilk yarısında bir kez daha gerçekliğin veya dış nesnelerin zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını öne süren başka bir realist öğretiyle sonuçlanmıştır. Bu realist öğreti ise, *perspektif realizmi* olarak bilinir. Buna göre, perspektif realizminin seçici realizm karşısındaki en önemli avantajı, onun renk ve şekil benzeri duyusal nitelikleri nesnelerin aslî ya da özsel özellikleri yerine, göreli özellikleri olarak değerlendirmesidir. Masa, buna göre, buradan bakıldığında yuvarlak, oradan bakıldığında eliptiktir; dağ, şöyle bir ışık altında yeşildir, biraz daha farklı bir ışık altında mavidir.

Bazen perspektif realizmi, bazen de nesnel rölativizm olarak adlandırılan söz konusu realizm türü H. H. Price, H. A. Prichard ve R. A. Chisholm gibi çağdaş İngiliz düşünürleri tarafından savunulmuştur.[33] Bu tür bir realizmin önemli başarısının doğrudan realizmin yanılsamalarla ya da en azından algısal görelilikle baş edebildiğini göstermesinden meydana geldiği kabul edilir. Gerçekten de, perspektif realizmi nesnenin çok yalın bir biçimde duyusal niteliklere sahip olmadığını, söz konusu duyusal niteliklerin her zaman belli bir bakış açısına veya içinde bulunulan koşullara bağlı olduğunu; bizim duyusal nitelikleri hep, mekânsal veya zamansal bir perspektiften algıladığımızı öne sürer.

Sağduyu Realizmi: İnsanın algıda nesnenin kendisini veya niteliklerini dolayımsız olarak algıladığını öne süren doğrudan realizmin yirminci yüzyıldaki son örneği ya da şekli, önce yüzyılın başlarında idealizme karşı önemli bir mücadele vermiş

---

32 R. J. Hirst, *a.g.e.*, s. 78.

33 R. J. Hirst, *a.g.e.*, s. 79.

olan G. E. Moore[34] ve sonradan da J. L. Austin gibi Oxford dil çözümlemecileri tarafından geliştirilen *sağduyu realizmi*dir. Gerçekten de, Locke'tan gelen İngiliz ampirik geleneğinin gönüllü mirasçısı olan Moore, bir yandan deneyimci epistemolojiyi yeni baştan formüle edip açıklığa kavuştururken, diğer yandan da Hume ve Russell'ın şüpheciliğine karşı, bizim bildiğimiz şeylerin büyük çoğunluğunu gerçekten bildiğimizi savunmuştur. Sağduyunun dünyanın doğasıyla ilgili görüşlerini büyük ölçüde benimseyen Moore, felsefî problem ya da güçlükler söz konusu olduğunda benimsenecek doğru yaklaşımın, problemi çözmeye kalkışmazdan önce, güçlüğü doğuran şeyin ne olduğu sorusunu sormaktan meydana gelmesi gerektiğini iddia etmekteydi. Bu yüzden felsefî kariyerinin önemli bir bölümünü analiz ya da çözümleme faaliyetiyle geçirdi; ve filozofların bizim dış dünya hakkında gerçekte hiçbir şey bilemeyeceğimiz veya mekân ya da zamanın gerçek dışı olduğu benzeri felsefî iddialarda bulundukları zaman, ne anlatmak istediklerini araştırdı.

Moore söz konusu çözümleme faaliyetine paralel olarak, sağduyunun algı görüşü olarak kabul gören ve insanın algıda birtakım duyu-verileri, duyumlar, kısacası ide benzeri herhangi bir şeyle değil de, doğrudan zihin-dışı nesnelerle temas ettiğini savunan algı anlayışını benimsemişti; bu yüzden de öncelikle "Bu bir eldir" benzeri basit algısal önermelerin mutlak kesinliğini ileri sürerken, bu önermeleri ve dolayısıyla, onların kesinliklerini olumsuzlayan tutum ve yaklaşımların sadece inançta değil, davranışta da tutarsızlıklara yol açtığını ileri sürdü.

Moore idealizmin temel önermesi olan "var olmak algılanmış olmaktır" tezini de -her ne kadar bu tür bir analiz kendisini daha sonra doğrudan realizmden uzaklaştırmış olsa bile- işte bu amaç doğrultusunda ele almış ve bu önermenin yanlışlığının gösterilmesi durumunda, idealizmin de çürütülmüş olacağını iddia etmişti. Onun yorumuna göre, *x* gibi bir şeyin varolduğu bilinirse, bundan çıkan sonuç, *x*'in algılanmış olduğu sonucudur. Bu şekilde anlaşıldığında, "var olmak algılanmış olmaktır" önermesi bir özdeşliği ifade etmez: Algılanmış olmak sonucu var olmaktan çıkıyorsa eğer, bu ikisi özdeş olamaz. Bu ise, Moore'a göre, idealistlerin sarı olmakla, sarı duyumunu birbiri-

---

34 Bkz. G. E. Moore, "A Defense of Common Sense" ve "Proof of an External World", *Philosophical Papers*'da, London, 1959.

ne karıştırdıkları anlamına gelir. Moore edimle nesne arasında bir farklılık olduğunu; bir mavi duyumu ile bir kırmızı duyumu arasında bir ortaklık bulunduğunu; bu ortaklığın bilinçten meydana geldiğini, fakat bunun, söz konusu duyumların nesnesiyle karıştırılmaması gerektiğini belirtmiştir.

Dolaylı Realizm: Realist görüşte olan pek çok felsefecinin hata olasılığına dayalı argümandan olduğu kadar, algıda ortaya çıkan nedensel ve psikolojik süreçlere ilişkin araştırmalardan da etkilenerek doğrudan realizmden uzaklaştığı ve dolaylı ya da düalist bir realizmi benimsediği görülmektedir. Algının objesinin doğrudan doğruya maddî nesnenin kendisi olduğunu söyleyen doğrudan realizm karşısında, *dolaylı realizm* algının temelde dış nesnenin zihinsel temsillerinin algısı olduğunu, dolayısıyla zihinle dış nesne arasında kurulan temasın, doğrudan değil de, aracılı bir biçimde gerçekleştiğini öne sürer. Doğrudan ya da naif realizmden bu tür bir dolaylı realizme geçiş, genel olarak kabul edildiği üzere, felsefece bir ilerlemeyi temsil eder.

Çağdaş örnekler bir tarafa bırakılsa bile, söz gelimi İlk ve Ortaçağ'ın naif realizmi karşısında Kartezyen ve Lockeçu realizm böyle bir gelişmeyi ifade eder. Şu hâlde, dolaylı realizm algının nedenleri ve nihaî objeleri olan dış nesnelerle söz konusu nesnelerin duyu organları üzerindeki etkilerinden kaynaklandığını söyleyebileceğimiz beyinsel süreçlerin entelektüel tezahür ya da bilişsel etkileri olan kişisel duyumlar arasında bir ayrım yapar.

Temsilî Realizm: Doğrudan realizmin, bilgide zihinden nesneye geçişin zihinsel temsiller aracılığıyla gerçekleştiğini öne süren klâsik versiyonuna *temsilî realizm* adı verilir. Descartes ve Locke gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan söz konusu realizme göre, söz gelimi "bir masa algısı" veya "masayı görme deneyimi"nde, masadan yansıyan ışık ışınları göze çarptıktan sonra, retinada birtakım kimyasal değişmelere neden olup, göz sinirleri yoluyla beyne birtakım itki ya da etkiler gönderir. Temsil epistemolojisinin ünlü savunucularına göre, beynin söz konusu faaliyeti veya sonuçta ortaya çıkan edimi, algılayan zihnin kendi kişisel duyumlarının veya Locke'un ifadesiyle "idelerinin" dolayımsız olarak farkına varmasını sağlar. Söz konusu kişisel duyu-verileri, duyum veya idelerin gerçek masanın renk, şekil ve diğer görsel özelliklerinin bir temsili oldu-

ğunu söyleyen temsilî realizm, diğer duyular için de benzer bir açıklama getirir.

Temsilî realizm açısından özsel bir önemi olan husus, onun algıda doğrudan ya da dolayımsız olarak idrak edilen şeyin ideler veya duyumlar olduğunu söylemesi; algı faaliyetini kendilerine dış nesneler tarafından neden olunan duyu verileri veya duyumları algılamak yoluyla yeniden tanımlamasıdır. Temsil olgusunu birincil ve ikincil nitelikler öğretisi yoluyla yorumlayan, duyumların ya da duyu verilerinin nesneye mekânsal-zamansal özellikleri bakımından benzediğini ifade eden temsili realizmin birkaç önemli avantajı vardır. Bir kere o, birçoklarına göre,[35] algıda beyne kadar ulaşan nedensel süreçlerle ilgili bilimsel açıklamadan çok kolaylıkla çıkartılabilecek bir sonuç olup, bundan dolayı bilimsel verilere fazlasıyla uygun düşer. Temsilî realizm hayallere, düşlere, yanılsamalara ve algının göreliliğine de bir açıklama getirme imkânına sahiptir. Öte yandan, temsilî realizm modern düalist dünya görüşüne, etkileşimci zihin felsefesi anlayışına da çok uygun düşer.

Eleştirel Realizm: Dolaylı realizmin biraz daha gelişmiş versiyonu, esas olarak A. O. Lovejoy, G. Santayana, W. Sellars, C. Strong gibi filozoflar tarafından 1920'li yıllarda benimsenmiş olan *eleştirel realizm*dir. Eleştirel realizm, tıpkı temsilî realizm gibi, idealizme olduğu kadar, naif realizme de karşı çıkar. Buna göre, sağduyunun, zihinden bağımsız fizikî şeyler dünyasına duyduğu inancı koruyan, fakat fizikî nesne ya da şeylerin bize, algısal durumlarda doğrudan doğruya ve homojen olarak sunulmadığını dile getiren görüş olarak eleştirel realizm, idealizmin, bir şeyin algılandığı zaman, zihnin bir nesnesi ya da zihin için bir nesne hâline geldiği görüşünü kabul etmekle birlikte, buradan, bir şeyin algılanma dışında, zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olmadığı sonucunun çıkmadığını dile getirir.

Eleştirel realizme göre, "algıdaki, sezilen, doğrudan doğruya idrak edilen, dolayımsız olarak farkına varılan veriler, dış nesnelerin fiilen bir parçası olmayıp, algılama anında dış objelerin özellik ya da karakterleri olarak alınan özellik kompleksleri olmak durumundadır."[36] Sahih veya hakikî algıda, bu karakterlerin dış nesnelerin özellik ya da karakterleri olduğuna, oysa

[35] R. J. Hirst, *a. g. e.*, s. 80.

[36] D. Drake - vd., *Essays in Critical Realism*, London, 1920, s. 20.

yanılsamada olmadığına hükmeden eleştirel realistler, birbirlerinden söz konusu karakter kompleksi ya da verinin doğası konusunda farklılık gösterirler. A. K. Rogers, George Santayana ve C. A. Strong gibi eleştirel realistler söz konusu verinin zihinsel bir varolan olmayıp, sadece bir öz veya bir tümel olduğunu iddia ettiler. Oysa A. O. Lovejoy, J. B. Pratt ve R. W. Sellars gibi eleştirel realistler, bu verinin yalnızca zihinsel bir içerik, duyumsal deneyim içeriği olduğunu öne sürdüler.

(2) Dünyanın Yapısıyla İlgili Problemler

Metafiziğin dünyanın yapısı veya gerçekliğin doğası kapsamında ele alınan çok sayıda problemi vardır. Metafiziğin veya felsefenin başlangıcından günümüze kadar olan uzunca tarihinde ortaya çıkan farklı problem ve varlık kuramlarının belirlediği bu çeşitlilik, "dünyada gerçekten var olanın ne olduğu" sorusuna verilen yanıta bağlı olarak üç ana başlık altında toplanabilir. *Töz metafiziği*, süreç ya da *oluş felsefesi* ve varoluş ya da *egzistans felsefesi*.

(i) Töz Metafiziği

Kökleri aslında antik Yunan'a kadar geri giden töz metafiziğinin düşünce tarihi içinde iki ana dönemi bulunur. Bunlardan birincisi Rönesans felsefesine veya daha doğrusu on yedinci yüzyılın bilimsel devrimine kadar olan tarihsel dönemde hüküm sürmüş olan klâsik töz metafiziğidir. İkincisi ise, yeni zamanlarda, esas itibarıyla modern bilimsel devrime temel teşkil eden yeni kozmolojiyle birlikte gündeme gelen modern töz metafiziğidir.

Realist Perspektifi: Töz metafiziğinin söz konusu iki temel döneminin sadece ana kavramsal yapı bakımından veya terminolojik yönden bir benzerliği vardır. Bunun dışında ikisi pek çok bakımdan farklılık gösterir. Buna göre, gerek klâsik gerekse modern töz metafiziği, her şeyden önce metafiziksel açıdan realist bir perspektife sahiptir; yani, dış gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu kabul eder. Zihinden bağımsız olan bu gerçeklik ya maddî ya tinsel tözle veya aynı anda maddî ve tinsel tözün birlikteliğinden oluşan bir tözsel düalizmle tanımlanır.

Başka bir deyişle, her iki dönemde de varlık varolana indirgenir ve varlığı anlamanın, yorumlamanın veya sınıflamanın

anahtarının töz kavramı olduğuna inanılır. Nitekim, varlık "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" diye tanımlanan töz kavramı içine sıkıştırılır. Bu yüzdendir ki, söz konusu töz metafiziği her iki dönemde de, statik bir varlık anlayışını ifade eder. Bu statik varlık anlayışı, doğallıkla "bir şeyin her ne ise o olduğunu", "kendisiyle bir ve aynı olduğunu" dile getiren özdeşlik ilkesine dayanır.

Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Varlık felsefesi veya Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını oluşturan söz konusu töz metafiziği, elbette her iki versiyonuyla da, aynı zamanda bir "görünüş-gerçeklik" ayrımı benimser. Ya da başka bir deyişle, Heidegger'in de belirttiği üzere, o, değişme veya oluş dünyasının sanıdan öte bir anlam taşımadığı, dolayısıyla kesin bilginin görünüşler dünyasında değil de, bu dünyanın ötesinde aranması gerektiği anlayışıyla, bütün bir Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını şekillendirmiştir. Bu karakteri nedeniyledir ki, töz metafiziği, "varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."[37]

Töz Kavramı: Tam da bu soru sorma tarzı nedeniyle, metafizik, tüm değişmelerin ardında değişmeyen bir temel arayışını ifade eder. Töz metafiziğinde, işte bu temele *töz* adı verilir. Hatta epistemoloji öncelikli düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde her şeyi töz benzeri belirli kategorilere hapseden töz metafiziğine ait düşünme tarzının Varlığın anlamı sorusunun unutulmasıyla eş anlamlı olduğunu öne süren Heidegger, temelle ilgili olan bu yapısı ya da neliği dolayısıyla söz konusu töz metafiziğine *onto-teo-loji* (varlık-tanrı-bilim); bu töz metafiziğinde öne çıkarılan bazı tözlere *onto-teolojik töz* adını verir. Onto-teolojik töz, mutlak bir biçimde koşulsuz olan, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve dolayısıyla hem varlık, hem de değer bakımından ilk olan tözdür.

Gerçekten de, Heidegger'e göre, Batı metafiziğini yaklaşık iki bin beş yüz yıl boyunca yönlendiren temel inanç, hem açıklayıcı ve hem de haklı kılıcı ya da normatif bir anlam içinde, temel ya da tümüyle gerçek olan bazı varlık ya da varlıkların var olması

---

[37] M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Y. Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1991, s. 38.

gerektiği inancı olmuştur. Heidegger açısından, tüm diğer varlık düzeyleri nedensel olarak bu temel varlığa bağlı olup, tüm normlar ve değerlerin temeli de bu varlık ya da varlıklarda bulunur. Batı düşüncesi ya da töz metafiziğinin bu türden temel varlıkları bulma, belirleme çabasından meydana geldiğini öne süren Heidegger'in nokta-i nazarından Platon'un İdealarının, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nin, Ortaçağ'ın Tanrı'sının hep bu kapsam içinde değerlendirilmesi gerekir.

Klâsik Töz Metafiziği ile Modern Töz Metafiziği Arasındaki Farklılıklar: Buradan da anlaşılacağı üzere, klâsik töz metafiziğiyle modern töz metafiziği arasında genel perspektif, strateji ve metodoloji bakımından bu noktaya kadar geçerli olan ortaklık, bundan sonra tamamen ortadan kalkar. Klâsik töz metafiziğinde, söz konusu onto-teolojik tözlerin varlığının da ima ettiği üzere, çok sayıda töz veya bir çok tözlülük söz konusudur. Ve bu tözler, İlk ve Ortaçağ'ın "en yüksekte olanın en gerçek olduğu" kabulüne bağlı olarak, Platon'un İyi İdeası'ndan, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nden ve Hristiyanlığın Tanrı'sından aşağıya doğru inen hiyerarşik bir varlık anlayışına vücut verir. Öte yandan, söz konusu hiyerarşik töz anlayışının temelinde, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir fonksiyonu bulunduğu, var olan bütün tözler yerine getirmek durumunda oldukları işlevle veya yöneldikleri amaçla tanımlandığı için, *teleolojik* bir *dünya görüşü* bulunur.

Oysa modern töz metafiziğinde, söz konusu teleolojik dünya görüşü ve bu görüşü destekleyen hiyerarşik varlık telakkisi ortadan kalkar ve onun yerine mekanist bir dünya tasarımı egemen olur. Başka bir deyişle, önce antik Yunan kozmolojisinin etkisiyle ontoloji, sonra Hristiyan kozmolojisinin etkisiyle teoloji olarak tezahür eden klâsik töz metafiziğinin yerini epistemoloji olarak metafizik anlayışı alır ve bu töz metafiziği, modern bilimin talebine uygun bir biçimde, Tanrı'nın sistemin dışına çıkarıldığı bir varlık anlayışı olarak gelişir.

Gerçekten de, Yunan ve Hıristiyan kozmolojisinin yerini alan yeni kozmolojinin doğuşunda ilk büyük ve önemli adımı Polonyalı astronom Kopernik atmıştır. Başka bir deyişle, güneşin dünya etrafında döndüğünü söyleyen jeosantrik sistem yerine, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü gösteren helyosantrik sistemi içeren Kopernik astronomisi, yalnızca dünyayı

evrenin merkezi olmaktan çıkardığı için değil, fakat evrenin bir merkezi olmadığı düşüncesini gündeme getirdiği için önem taşır. Kopernik, işte bu bağlamda kuramıyla, Yunan ve Hıristiyan kozmolojisinin ve dolayısıyla klâsik töz metafiziğinin belli bir bölümünü değil, onun Aristoteles'ten çıkan tüm temellerini yıkmıştır. Çünkü klâsik töz metafiziğinde evren, kendisini meydana getiren öğeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içinde her şeyin, tek tek her varlığın belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanmıştı. Oysa Kopernik, Galile ve Newton tarafından kurulan modern bilimin öngördüğü modern töz metafiziğinin en büyük yeniliği, onun doğayı, insan varlığıyla Tanrı'nın dışında olan bir varlık alanı olarak sunmuş olmasıdır. Buna göre, doğa, canlı ve akıllı insan varlığına ilgisiz ve yabancı olan ve dolayısıyla, akıllı insan varlığı tarafından gözlemlenip analiz edilmek suretiyle, denetim altına alınacak olan cansız madde alanını meydana getirir.

Dünya evrenin merkezinde değilse ve evrenin bir merkezi bulunmuyorsa eğer, bu takdirde, evren, her yerde var olmak bakımından bir ve aynı olurken, salt zaman ve mekân içindeki yayılımıyla farklılaşan maddenin varlık alanı olarak anlaşılmalıdır. Bu ise, evrene ilişkin bilginin, ölçüme, zaman ve mekân kavramlarının imkân tanıdığı niceliksel ölçütlere bağlı olduğu anlamına gelir. Buna göre, doğal bir fenomeni anlamak, artık daha fazla onun ereksel nedenini, onun evrendeki, kendisine Tanrı tarafından verilmiş olan, amacını ya da işlevini kavramayı gerektirmez. Tam tersine, doğal bir fenomeni anlamak, yeni kozmolojinin bir sonucu olarak, onun fail nedenini, yani fizikî evrende onun doğuşuna yol açan koşulları ve faktörleri bilmeyi gerektirir. Demek ki modern töz metafiziğinde evren ya da doğa, büyük ve cansız bir makine olup, hem insan varlıklarının ve hem de Tanrı'nın dışında kalır. Bundan dolayı, doğa, Tanrı'nın amaçlarına dair bir bilgi aracılığıyla değil de, ancak ve ancak kendi terimleriyle anlaşılabilir. Bu ise, modern töz metafiziğinin, eski metafizik gibi çok tözlü olmayıp, ya monist ya da düalist bir töz anlayışına izin verdiği anlamına gelir.

Monizm: Töz metafiziğinde veya metafiziksel anlamı içinde, monizm gerçekten var olan tek bir töz bulunduğunu öne sürer. Bu töz, modern dünyada çoğunluk olduğu üzere madde (*materyalizm*) ya da zihin veya tin olabilir (*idealizm* ya da *tinselcilik*). Monizmin materyalizm ve idealizm dışındaki üçüncü şekli ya

da versiyonu, madde ve zihnin, bir ve aynı gerçekliğin iki farklı görünümü olduğunu söyleyen *özdeşlik kuramı*dır.

Bunlardan materyalizm, evrende varolan bütün varlık ve süreçlerin maddeden, maddî güçlerden veya fizikî süreçlerden meydana geldiğini; bütün olgu ve olayların fiilen veya ilke olarak maddeyle açıklanabilir, fizikî süreç veya maddî değişimlere indirgenebilir olduğunu savunur. Doğallıkla indirgemeci bir görüş olan materyalizm, tinsel varlıkların, bilinç ya da psişik hâllerin maddî değişim ya da süreçlerden bağımsız ya da ontolojik olarak ayrı gerçekliğini yadsıdığı için, genellikle ateizmle birleşir. Materyalizmin biri mekanik, diğeri diyalektik olan iki şekli ya da türü vardır.

Mekanik Materyalizm, gerçekten varolan maddenin özünün, yani onu her ne ise o şey yapan özsel özelliğin hareket olduğunu öne sürer. Söz konusu hareket ise mekanik bir harekettir; buna göre, mekanik materyalizm evrenin büyük bir makine olduğunu ve parçalarının birbirleri üzerindeki mekanik etkileriyle açıklanabileceğini savunur. Ona göre, tüm fenomenler maddenin mekanik hareketlerinin sonucu olmak durumundadırlar; söz konusu varlık telakkisinde uzaktan etki olmadığı için, maddî nesneler birbirlerini yalnızca doğrudan bir mekanik etki ya da temas yoluyla etkileyebilirler.

Zihinsel fenomenlerin, yani düşüncelerin, duyguların bile fizikî süreçler olduğunu iddia eden; zihinsel fenomenleri ya beyinde ortaya çıkan belirli fizyolojik süreçlerle özdeşleştiren ya da onları beyin tarafından saklanan cisimler olarak değerlendiren mekanik materyalizmin özellikle modern dönemdeki en önemli temsilcisi Thomas Hobbes'tur. Gerçekten de, temel eseri *Leviathan*'da "dünya maddîdir, yani cisimdir; ve boyutları, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır: Cismin her parçası yine cisimdir ve aynı şekilde boyutlara sahiptir. Ve dolayısıyla, evrenin her bir parçası da cisimdir ve cismi olmayan bir şey bir *hiçtir* ve dolayısıyla *hiçbir yerde* değildir"[37] diyen Hobbes, sadece zihin veya ruhu da maddeye indirgeyen bir materyalist değildi; o, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan bir mekanik materyalistti. Nitekim, Hobbes bilimden veya bilimsel materyalizmden hareketle, modern metafiziksel ma-

---

[37] T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, 1995, s. 464.

teryalizmi kuran, mekanik bir doğa anlayışının ilk ve en büyük metafiziksel sözcüsü olan filozof olarak anılır.[38]

Gerçekten de, "kalbin bedenin bütününe hareket veren bir tulumbadan, sinirlerin sayısız yaydan, eklemlerin de çok sayıda çarktan başka bir şey olmadığını" söylerken, sözleri bir metaforun unsurları olmaktan çıkıp, gerçekliğe ait bir betimlemeye dönüşen Hobbes, en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söylemekteydi. Bu madde, Hobbes'un realizmi uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğa biliminin gerektirdiği şekilde, evrenin her yerine yayılmış bir varlığı tanımlamaktaydı. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü madde, eşbiçimliydi; maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri alan Hobbes'a göre, bir şeyi veya cismi ötekinden kesin olarak ayırt eden şey onun durumuydu ve madde, bunun dışında ayrımlaşmış değildi. Madde, onu farklılaştırarak kategorize etmemizi mümkün kılacak birtakım ilinek veya özellikler gösterse bile, bunlar ikincil niteliklerden veya hareket özelliğine verilmiş özel duyusal tepkilerden ibaretti.

Hobbes yer kaplamayan, mekanik olmayan bir ruh ya da bilinçten söz edilemeyeceği için, varolan her şeyin bir tür makine olması gerektiğini öne sürdü. Onun söz konusu mekanik materyalizminde, bu yüzden biraz daha öne çıkan, maddeden ziyade hareket oldu. Gerçekten de Galile fiziğinden hareket hâlindeki evren düşüncesini alan Hobbes, hareketin âdeta her şey olduğunu düşünmekteydi.[39] Dahası, dostu William Harvey'in 1628 yılında kan dolaşımını mekanik terimlerle betimlemesi, biyoloji alanının da mekaniğin kavramsal kuşatmasına uğramasında önemli bir rol oynamıştı.

Hobbes ve mekanik materyalizmi, bir süre sonra diyalektik materyalistler tarafından, işte bu yüzden şiddetle eleştirilecekti. Gerçekten de Engels, mekanik materyalizmi on dokuzuncu yüzyılın gelişen bilimleri olarak kimya ve biyolojiyi tümden unutup, sadece on yedinci yüzyılın gözde bilimi olan mekaniğe dayandığı; doğanın, yaşam ve zihin de dâhil olmak üzere, bütün

---

38 A. Flew, "Thomas Hobbes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. Connor), New York, s. 156.

39 A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007, s. 65.

kompleks fenomenlerini maddî parçacıkların düzen ya da düzenlenişine indirgediği; her şeyi yalnızca mekanik ilkelerle ve güçlerin karşılıklı etkileşimi yoluyla açıkladığı; kimyasal bileşimlerde yeni maddelerin, biyoloji alanında yeni yaşam biçimlerinin ortaya çıkışını açıklayamadığı ve nihayet, doğada varolan şeylerin karşılıklı ilişkilerini ve değişmelerini gözden kaçırdığı gerekçesiyle şiddetle eleştirip ve "eski bir metafizik görüş" olarak mahkûm etti.

Diyalektik Materyalizm, şu hâlde, mekanik materyalizmin on yedinci yüzyıl biliminin felsefesini veya varlık telakkisini ifade ettiği yerde, gerçekliği genelde dinamik bir perspektiften yorumlayan on dokuzuncu yüzyıl bilim ve felsefesini temsil eder. Diyalektik materyalizm deyimi, doğrudan doğruya bu varlık görüşünü oluşturan Marx ve özellikle de Engels tarafından yaratılmış bir deyim değildi; Marx ve Engels'ten her ikisi de materyalistti, yöntem olarak ise, onlar diyalektiği benimsemişlerdi. Bununla birlikte, diyalektik materyalizm deyimi, onların materyalizmine Rus Marksisti Georgii Plekhanov tarafından, sonradan 1891 yılında verilen ada karşılık gelir.[40]

Diyalektik materyalizm, tıpkı mekanik materyalizm gibi, maddenin ezelî-ebedî ve gerçek olduğunu, bilinç ya da zihnin ise maddenin bir türevi olduğunu öne sürer; söz konusu materyalizm düşüncenin maddeyle belirli bir ilişki içinde bulunduğunu, maddenin yansıması ya da imgesi olduğunu, bilinç dünyasının gerçekte düşünce formlarına dönüşmüş maddî dünya olduğunu savunur. Diyalektik materyalizm, maddenin bilinç ya da zihin karşısındaki ontolojik önceliğine zaman zaman epistemolojik bir anlam da yükler. Bu materyalist bakış açısından, idealistlerin insanın maddî dünyayı gerçekte olduğu şekliyle bilemeyeceğini öne sürdükleri, kaçınılmaz olarak bir kuşkuculuğa bağlanmak durumunda kaldıkları yerde, diyalektik materyalizm maddî dünyanın ampirik bilim yoluyla bilinebilir olduğunu savunur. Pratiği hakikatin yegâne ölçütü yapan diyalektik materyalizmin bilime beslediği güven, Marx ve Engels'e göre, ampirik bilimin pratik başarıları, hem bilim adamlarının yaptıkları deney sonuçları ve hem elde edilen teknolojik başarı tarafından doğrulanmıştır.

---

40 A. W. Wood, "Dialectical Materialism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Diyalektik materyalizm bilimci perspektifini de paylaştığı mekanik materyalizmden metodolojik açıdan farklılaşır. Gerçekten de, diyalektik materyalizmin Engels gibi temsilcileri mekanik materyalizmin "metafiziksel" yöntemine karşı çıkıp, yerine diyalektik yöntemi ikame ederler. Nitekim, metafiziksel yöntem, Marksist felsefeciler tarafından modern bilimin erken döneminin, elektromanyetik alan kuramı benzeri keşiflerin geçersiz hâle getirildiğine inanılan mekanistik programıyla özdeşleştirilir. Söz konusu bilimin Alman idealizmi tarafından ortaya konan eleştirisini bütünüyle benimseyen diyalektik materyalizm, şu hâlde mekanizmin formalizmine ve indirgemeciliğine karşı çıkıp, birbirlerine karşılık olarak bağlı olan organik fenomenlere ve doğada yeni zuhur eden özelliklere dikkat çeker. Başka bir deyişle, metafiziksel materyalizme diyalektik materyalizm tarafından yöneltilen en temel ithamlar, onun maddenin gelişime açık doğasını görememesi, bütün değişmeleri niceliksel değişmeye indirgemesi ve değişmenin en önemli kaynağı olarak, maddî şeylerin doğasındaki içsel çelişkileri fark edememesi ithamları olup, bütün bu hataların panzehiri, onlara göre, diyalektik düşünce yasalarıyla belirlenen bir yeni yöntemdir.

Demek ki, geleneksel ya da klâsik mantığı reddeden diyalektik materyalizme göre, diyalektik düşüncenin temel yasaları şunlardır: **(1)** Şeylerin özlerinin sadece farklı ve karşıt değil, fakat çoğu zaman birbirlerini tamamlayıcı unsur ya da süreçler ihtiva ettiğine; dünyadaki değişme ya da gelişmenin bu karşıt öğe ya da süreçlerin çatışması yoluyla ortaya çıktığına işaret eden *karşıtların birliği ve savaşımı yasası*; **(2)** bir kez daha mekanistik indirgemeciliğe bir tepki olarak ortaya konan ve niceliksel değişimlerin söz konusu değişmeleri ifade etmeye yarayan kavramlar yoluyla tam ve gereği gibi anlaşılması mümkün olamayacak niteliksel değişimlere ve yeni niteliklerin doğuşuna yol açtığını dile getiren *nicelik-nitelik yasası*; **(3)** yine mekanistik bir çerçeve içinde açıklanamayacak yeni niteliklerin ortaya çıkışına vurgu yapan bir yasa olarak, değişmenin değişenin olumsuzlanmasıyla gerçekleştiğini, sonuçta ortaya çıkan değişmenin bir kez daha olumsuzlandığını, fakat bu ikinci olumsuzlamanın, başlangıca geri dönmeye değil de, yeni bir gelişmeye tekabül ettiğini dile getiren *olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası*. Bu yasalar tarafından belirlenen diyalektik

bakış açısı, doğayı statik bir biçimde, sabit ve değişmez bir şey olarak değerlendiren bakış açılarından farklı olarak, doğanın kendi oluş ve değişme süreci içinde düşünülmesini, araştırılan fenomenlerin diğer fenomenlerden aslâ izole edilmeyip, onların diğer fenomenlerle olan tüm ilişkilerinin dikkate alınmasını ister.

İdealizm: Monizmin diğer bir şekli ya da versiyonu, bu kez gerçekten varolanın ruh, bilinç ya da zihin olduğunu idealizmdir. İdealizm, bilgiyle ilgili düşünümlerin bir sonucu olduğu, ve dolayısıyla bilimum modern idealizmlerde olduğu gibi, maddenin ya da dış dünyanın zihinden bağımsız olmadığını öne sürdüğü zaman buna *epistemolojik idealizm* adını vermekteyiz. Başka bir deyişle, epistemoloji temelli bir metafizik anlayışının ifadesi olan bu idealizm, (1) fizikî dünyanın sadece zihin için bir nesne veya (2) bir zihin içeriği olarak varolduğunu iddia ettiği sürece, aynı zamanda *ontolojik idealizm* olarak adlandırılır. Epistemolojik ya da ontolojik idealizmin farklı versiyonları karşımıza Berkeley'in öznel idealizmi, Hume'un kuşkucu idealizmi, Kant'ın transendental idealizmi ve Hegel'le, onun F. Bradley ve T. H. Green gibi İngiliz izleyicilerinin nesnel ya da mutlak idealizmi olarak çıkar.

Buna mukabil, fizikî dünyanın sadece bir görünüş olduğunu, gerçekten var olanın veya bir bütün olarak gerçekliğin esas itibarıyla ruh ya da tin/irâde veya *İdea* olduğunu öne süren *metafiziksel idealizm*dir.[42] Metafiziksel idealizmin İlkçağ'daki en yetkin temsilcisi Platon'dur. Bununla birlikte, Platon, en azından Berkeley ya da Kant tarzında, dış gerçekliği zihne tâbi kılan, onun bilen zihinden bağımsız olmadığını öne süren bir epistemolojik idealist değildir. O, gerçekliğin özneden bağımsız olduğunu, dünyada onu bilecek tek bir özne dahi olmasa bile, ayrı ve bağımsız varoluşunu sürdürdüğünü öne sürer. Fakat bu gerçeklik ideal veya *İdea* cinsinden bir gerçekliktir; onda gerçekten ve mutlak bir anlam içinde varolan İdealar, madde cinsinden varlıklar olmayıp, kavram ya da öz cinsinden kendiliklerdir.

Metafiziksel idealist duruşu, modern zamanlarda en iyi sergileyen düşünürlere gelince. Buradan iki örnek verilebilir. Bun-

---

[42] T. L. Sprigge, "Idealism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

lardan birincisi, metafiziksel idealizmin kendisinde bir tür "panpsişizm"e dönüştüğü Leibniz'dir. Önce maddenin töz olabilmesine karşı çıkan Leibniz, gerçekten var olmanın, töz olmanın temel özellikleri olarak, bölünebilir olmamayı, basit olmayı, varoluşu için nedensel olarak başka bir şeye bağlı olmamayı verir.[42] Oysa madde ya da maddî olan (1) yer kaplar; dolayısıyla, (2) maddî olanın parçaları olup, (3) o, bölünebilirdir. (4) Maddenin ontolojik açıdan parçalardan mürekkep oluşunun, onu meydana getiren unsurların karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olduğunu öne süren Leibniz, maddenin (5) temel ya da ontolojik açıdan bağımsız bir şey, ve dolayısıyla da, (6) bir töz olmadığı sonucuna varır.

Leibniz sadece maddeye değil, fakat yer kaplamanın maddenin özü olarak belirlenmesine de karşı çıkar. Çünkü ona göre, yer kaplama bir çabayı, bir direnişi ve bir yayılma kudretini gerektirir. Madde karşı koymadır, direniştir ve direniş demek faaliyet demektir. Yer kaplamanın arkasında, onu durmaksızın meydana getiren, yenileyen eylemin olduğunu söyleyen Leibniz, tözü bağımsız eylem yoluyla tanımlar; tözün gerçekte etkin olduğunu, var olmanın eylemde bulunmak olduğunu öne sürer. O, gerçekten de, varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayırıp, görünüş alanından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder; insan zihinlerinin sonlu ve yetkinlikten yoksun perspektiflerini temsil eden bu bakış açısına göre, dünya cisimlerden meydana gelmektedir. Öte yandan, duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır. Gözle görülür veya fenomenal her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemez öğeleri olma anlamında *monad* adını verir.[43] Buna göre, *monad* maddî olmayan, yani immateryel bir kendilik olup, tinsel bir tarzda fonksiyon gösterir. *Monadı* ruhla analoji kurarak düşünen, başka bir deyişle ruh için geçerli olan her şeyin *monad*lar için de

---

[42] G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. O. Ürek), Biblos Yayınları, Bursa, 2003, paragraflar 1, 3, 4.

[43] G. W. Leibniz, *a. g. e.*, 3. paragraf.

geçerli olduğunu öne süren Leibniz, gerçekten varolan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen *monad*lara, "psişik güçler" adını verirken, doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkartır. Kendileri olmadan gerçek hiçbir şeyin olamayacağı metafizik noktalar olarak *monad*lar, gerçek tözlerdir.

Bir başka metafiziksel idealist olarak Arthur Schopenhauer da, tıpkı Leibniz gibi, dünyayı ya da varlığı görünüş ve gerçeklik, tasarım ve irâde olarak ikiye bölmüştür. Diğer Alman idealistleri gibi Kant'tan yola çıkan ve Kant'ın fenomenler dünyasını insanın tasarım ve düşünceleriyle özdeşleştiren Schopenhauer'a göre, "dünya benim tasarımlarımdan başka hiçbir şey değildir." Buraya kadar Kant'la aynı şekilde düşünen Schopenhauer, esas gerçeklik veya kendinde şey alanı olarak irâdeyi öne sürmek suretiyle, Kant'tan ayrılır. Ona göre, nesnel dünya, fenomenler dünyası, tasarım olarak dünya, dünyanın yalnızca bir bölümü, onun dış yönüdür. Bu dünyanın özü, çekirdeği olan başka bir yönü daha vardır ki, bu da irâdedir. Nasıl ki dünyanın varoluşu kendisini bilen bir özneye bağlıysa, özne ya da insan varlığı da, kendisinden önce olan bir ana güce bağlıdır. Dünyanın temel ilkesi, esas gücü olarak irâde fikrine, Schopenhauer insan varlığından hareket ederek ulaşır.

Ona göre, biz bedenimizi hem bir nesne ve hem de bir irâde olarak yaşarız. Bedenimiz, irâdemizin somutlaşmasından, nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Kendi üzerimizde doğrudan doğruya yaşadığımız bu olguyu, Schopenhauer'a göre, dünyadaki tüm varlıklara yayarak, dünyadaki her şeyin özünün irâde olduğunu, doğadaki tüm varlıkların evrensel bir irâdenin nesnelleşmesinden başka hiçbir şey olmadığını söyleyebiliriz. Bu irâde, bir ve evrenseldir; cisimler, bitki ve diğer canlılar nesnelleşmeye çalışan ve nesnelleşen bir irâdeden başka hiçbir şey değildirler. Bu irâde, yok olup gitmez. Şekiller kaybolur, fakat esas ya da öz kaybolmaz. Yok olup gider gibi görünen her şey, başka bir yerde şekil değiştirerek varlığını sürdürür.

Özdeşlik Kuramı: Monizmin, sadece maddenin var olduğunu öne süren materyalizm ve yalnızca zihin ya da ruhun gerçek olduğunu dile getiren idealizm dışında ortaya çıkan üçüncü bir versiyonu, gerçek monizm olarak da bilinen ruh ve bedenin özdeşliği kuramıdır. Bu kuramın savunucusu, töze dayalı metafizik anlayışı geleneği içinde yer alan meşhur panteist düşünür

Spinoza'dır. Töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, onu "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" ve "tüm nitelik ve değişimleri, kendi özsel doğasından çıkarsanabilen kendilik" olarak tanımlayan Spinoza, bu tanımlara uygun düşen yegâne varlığın Tanrı olduğunu öne sürer.[44]

Spinoza, tek tözün sonsuz sayıda ananiteliği olduğunu, fakat sınırlı insan zihninin bunlardan sadece iki tanesini bilebildiğini dile getirmekteydi. Bunlar da sırasıyla yer kaplama ve düşünmedir. Bu ise, elbette, gerçekten varolan tek tözün hem tinsel, hem de cisimsel yüklemlere sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre, cisimsellik ve tinsellik, tek tözün kendisini sergilediği iki farklı görünüş olup, söz konusu iki görünüşten hiçbiri diğerinden daha gerçek değildir. Başka bir deyişle, tek töz olan Tanrı, eşit bir biçimde ve diğerinden daha az olmamak üzere, yer kaplayan ya da mekânda bir yer işgal eden şeyler sistemi ve düşünen ya da canlı şeyler sistemi olarak düşünülebilir. Tek töz kendisini iki ananitelikle ifade edebilmektedir. Mekânda yer kaplayan her şey aynı zamanda ve doğrulukla canlı bir şey olarak düşünülebilir ve canlı her şey de, aynı zamanda ve doğru bir biçimde mekânda yer kaplayan bir şey olarak tasarlanabilir. Düşünce ve yer kaplama, aynı tözdeki aynı düzeyden neden ya da görünüşlerdir.

Düalizm: Düalizm, monizmin söylediği gibi dünyada tek bir tözün değil de, iki ayrı tözün varolduğunu öne süren görüştür. Düalizme göre, bu iki töz sırasıyla madde ve ruh veya zihindir. Her tözün, onu her ne ise o yapan bir özü olduğunu öne süren düalizmin nokta-i nazarından maddenin özü "yer kaplama", zihnin özü ise "düşünme"dir.

Düalizmin felsefedeki en kusursuz temsilcisi, modern felsefenin kurucusu olarak bilinen Descartes'tır. Nitekim, fizikî olanı bölünebilir bir şey olarak alan ve dolayısıyla, maddî ya da fizikî gerçekliğin özsel özelliklerinin, dönemin "doğanın dilinin matematiksel olduğu" kabulüne uygun olarak, bütünüyle geometrik olduğunu kabul eden Descartes, düalizminde en fazla zihnin bölünemezliği düşüncesini temele almıştı. Bu yüzden, gerçekliği evrenin her yerine yayılmış ve matematiksel yasalara göre hareket eden madde ile bu yasalılığı matematiksel bilim yoluyla

---

[44] B. Spinoza, *Ethics* (tr. by A. Boyle, revised by G. H. R. Parkinson with an and intr. and notes by G. H. R. Parkinson), London, 1993, I. bölüm, 3. tanım.

ölçüp tespit edebilen zihin olarak ikiye ayıran metafiziksel düalizm, her şeyden önce zihnin mekânsal özellikleri olmaması ve maddî ya da fizikî gerçekliğin ise özü itibarıyla mekânda yer kaplama olması nedeniyle, zihinlerin bütünüyle fizikî olmayan bir yapıda olduğunu öne sürer. Düalizm, ikinci olarak ve doğallıkla, insanın, biri beden, diğeri de zihin ya da ruh olmak üzere, iki tözden meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu iddia eder.

Düalizmi destekleyen olguların hiç kuşku yok ki başında, zihinsel fenomenlerin, bütün diğer faaliyet türlerinden, esas itibarıyla da fizikî faaliyetlerden farklı olması olgusu bulunur. Yine, fizikî gerçekliğin matematiksel terimlerle formüle edilen yasalara uydukları yerde; düşünme, arzulama, hissetme benzeri zihinsel fenomenleri bu türden yasalarla anlamak mümkün değildir. Dahası zihinsel hâl ya da fenomenler bütünüyle bilinçli hâllerdir; yani, bu zihin hâllerinin dolayımsız olarak bilincinde oluruz. Düalizm işte bütün bu nedenlerden dolayı, zihnin maddeden tümüyle farklı ve ayrı bir töz olduğu sonucuna varır. Düalizmin, en büyük güçlüğü ise, beden ve zihin arasındaki, en azından sağduyu veya gündelik yaşam düzeyinde apaçık olan etkileşim olgusunu tam ve tatmin edici bir biçimde açıklayamamasıdır.

Düalizmin iki farklı şekli ya da versiyonu olmuştur. Bunlardan birincisi, özellikle Descartes tarafından benimsenmiş olan *radikal düalizm*dir. Radikal düalizm, gerek madde ya da bedeni ve gerekse zihin ya da ruhu özü itibarıyla kendinden-kaim, yani varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan töz ya da gerçeklikler olarak anlar. Özellikleri için kendilerine temel olabilen bu tözler birbirleriyle tam tamına aynı düzeyde bulunur. Radikal düalizmde, aynı düzeyde bulunan bu iki töz, doğallıkla ayrı, müstakil bir varoluşa sahip olduğu, hatta birbirinden büyük ölçüde koparıldığı için, o, zihinle beden arasındaki ilişkiyi, iki ayrı gerçeklikten meydana gelen insanın homojenitesi ve birliğini açıklayabilme güçlüğüyle karşı karşıya kalır.

Oysa *ılımlı düalizm*, iki tözün ayrılığından ziyade, birbirini tamamlayıcılığına vurgu yapar. Bu tür bir düalizmin, geriye dönüp bakıldığında en iyi temsilcisinin Aristoteles olduğu söylenebilir. Gerçekten de, varlığı, özellikle metafiziğinde, statik bir perspektiften ele alan ve gerçekten var olanın "şu" diye gösterdiğimiz somut bireyler olduğunu öne süren Aristoteles, söz konusu gerçek varlıkların madde ve form gibi iki bileşenden

meydana geldiğini savunur. Onun sisteminde, "madde-form" analizinden bağışık olan, yani bir madde ve bir formdan meydana gelmeyen iki varlık vardır: Bir soyutlamaya karşılık gelen bir varlık olarak hiç şekil almamış ilk madde ile, sadece formdan meydana gelen, yani kendisinde maddî ve dolayısıyla, gerçekleşmemiş hiçbir şey olmayan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici. Bu iki varlık dışında bütün varlıklar bir madde ve bir formdan meydana geldiğinden, aynı madde-form analizi, elbette insan için de geçerlidir.

Yani, Aristoteles'e göre, insan da, doğadaki diğer tözler gibi, madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın maddesi, insan vücudunu meydana getiren bütün fiziko-kimyasal cisimlerdir. Öte yandan insanın formu, insan vücudunu meydana getiren bütün bu cisimlerin, kendisi sayesinde ve kendisi aracılığıyla, yalnızca ölü, duyarsız ve düşünceden yoksun bir et ve kemik kütlesi olmayıp, hisseden ve düşünen canlı bir varlık hâline dönüştürüldükleri her şeydir. İnsanın formu, şu hâlde öncelikle bitkisel ruhtur, yani insanı genel olarak canlı bir organizma yapan ve dolayısıyla, onun kendileri de canlı olan bitkilerle ortak olarak paylaştığı her şeydir. İnsanın formu, ikinci ve bitkisel ruha ek olarak hayvanî ruhtur; başka bir deyişle, hissetme, bir yerden bir yere hareket etme gibi, insanın hayvanlarla ortak olarak paylaştığı şeylerdir. İnsanın formu nihayet, insanî ruhtur; yani, yalnızca insana ait olup, onu hayvanlardan ayıran temel nitelik ve işlevler bütünüdür. Bu sonuncusu, Aristoteles'e göre, başkaca şeyler yanında insandaki düşünme ve akıl yürütme kapasitesinden, yani akıldan oluşur. Öyleyse, insanın formu, Aristoteles'in insan ruhu adını verdiği söz konusu çeşitli bileşenlerden meydana gelir.[45] Madde ve ruhtan meydana gelen canlı bir beden olarak insanda, ruh bedenden ayrı olarak varolamaz.

(ii) Süreç ya da Oluş Felsefesi

Töz metafiziğinin, değişmeyi reddeden veya onu en iyi durumda, tözsel varlığa tâbi kılan statik bir varlık telakkisini temsil ettiği; özellikle modern dönemden itibaren, bilimsel dünya görüşünün metafiziksel ifadesi hâline geldiği, hemen tüm felse-

---

45 K. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 2007, ss. 111-12.

feciler tarafından kabul edilir. İşte süreç felsefesi böyle statik bir varlık anlayışına temel oluşturan töz metafiziğine karşı çıkarak, yaratıcı gelişme ve değişmeyi ön plâna çıkartır. Süreç ya da oluş felsefesi doğanın sürekli olarak değişen olay dizilerinden meydana geldiğini, gerçekliğin temelinde, tözün değil de, sürecin, yani belli bir doğrultusu olan bir değişmenin bulunduğunu öne sürer; o, bununla da kalmayıp, soyut kavramlar dışında, her şeyin sürece tâbi olduğunu; dolayısıyla, dilin ve kavramların, doğadaki süreçleri, değişmenin sürekli olan doğasını ve akış içindeki olay ve varlıkların bireyselliğini ifade edemeyeceğini; ifade etmeye kalkıştığında, birtakım paradokslara yol açtığını dile getirir.

Oluş ya da süreç felsefesi, öncelikle felsefenin neliğine, ya da daha doğrusu görevine ilişkin yeni ve farklı bir kavrayıştan güç alır. Oluş filozoflarına göre felsefeye düşen en temel görev, deneyimlenmiş bütün olgulara uygun düşen bir metafizik ya da daha doğrusu metafiziksel bir kozmoloji geliştirmektir.[47] Felsefenin bu görevini yerine getirebilmesi, tutarlı bir metafizik geliştirebilmesi için de, onun sadece doğa bilimlerine dayanması hiçbir şekilde yeterli olmaz; felsefenin, oluş felsefesi ekseninde, insanların estetik, etik ve dinî sezgilerine de hakkını vermesi gerekir. Bu görüş açısından felsefenin en büyük başarısı, din ve bilimin temel vukuflarını bütünlüklü bir yapı ve aklî bir düşünce şeması içinde bir araya getirmek olmalıdır. Bu ise, ancak her iki taraftan da gelen abartı ve dayatmaların aşılmasıyla mümkün olabilir. Süreç filozoflarına göre, bilim söz konusu olduğunda bu dayatma ya da abartıların en önemlileri, "bilimsel materyalizm" ve "duyumcu" algı kuramı; din söz konusu olduğu zaman da, tanrısal "kâdiri mutlaklık" düşüncesidir.[48]

Bununla birlikte, süreç filozofları en çok bilimin, bilimsel devrimin dayattığı modern töz metafiziğini, salt bilime dayanan modern kozmolojiyi eleştirirler. "Bilimsel materyalizm" adını verdikleri söz konusu modern töz metafiziğine, onlar her şeyden önce sağduyunun, söz gelimi düşünce ve eylemlerimizin tamamen veya bir bütün olarak maddî nedenler tarafından belirlenmediği türünden temel inançlarına ters düştüğü gerek-

---

[47] D. R. Griffin, "Procces Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[48] D. R. Griffin, *a. g. e.*

çesiyle karşı çıkarlar. Söz konusu modern töz metafiziğinin, ikinci olarak, bilimin kendisine bile uygun düşmediği kabul edilir. Bu, biyoloji ve psikolojide açıkça ortaya çıkan bir olgudur. Modern töz metafiziği, çok daha önemlisi cansız soyutlamaları, sözde hakikatleri ve en azından yanlış yere konmuş vurguların belirlediği hatalarıyla, söz gelimi her şeyin kendisellikten, içsel süreçten ve aslî bir değerden yoksun madde parçacıkların hareketiyle açıklanabileceğini öne sürerek gerçekliği tahrif eder. Süreç felsefesi, bu yüzden gerçekliğin temel birimleri olarak, sözkonusu töz metafiziğinin maddî tözü veya cansız madde parçacıkları yerine, canlı değişme süreçlerini geçirmenin yegâne çözüm olduğunu öne sürer.

Bütün bunlardan hareketle, töz metafiziğinin Newton fiziğine veya on yedinci yüzyıl bilimine dayandığı yerde, on dokuzuncu yüzyıl bilim anlayışına veya ilk kez bu yüzyılda ortaya konan evrim idesine dayandığını söyleyebileceğimiz oluş ya da süreç felsefesinin savunuculuğun yapan çok sayıda düşünür vardır. Bu düşünürler arasında Samuel Alexander, John Dewey, William James, Lloyd Morgan ve Charles Peirce gibi düşünürler ilk akla gelen isimlerdir. Bununla birlikte, oluş felsefesi deyince esas akla gelen filozofların başında Nietzsche, Henri Bergson ve Alfred North Whitehead gelir.

Nietzsche: Gerçek anlamda bir oluş filozofu olan Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten beri felsefenin genel eğilimi oluşun ardında, değişmeyen bir varlık, statik bir töz aramak olmuştur. Akıl ve düşünme, işte bu genel eğilimin bir sonucu olarak, hayattan kopmak suretiyle, "varlık", "nesne", "nedensellik", "erek", "Tanrı", vb, kavramlara tutsak edilmiş; değişme ve oluşu anlayamayan felsefe, onunla baş edebilmek için gerçekliği, gerçekte var olmayan tözlere sıkıştırmıştır. Nietzsche bundan dolayı, bütün metafiziksel tavır ya da bakış açılarının, fenomenal alanın bütünlüğünü bozmak suretiyle, oluş karşıtı bir karakter kazandığını düşünür ve felsefenin Sokrates'ten beri gerçekliği çarpıtmak gibi bir suç işlediğini söyler. Onun gözünde metafizik, insanlığın temel yanlışlarını ele alan, fakat konu aldığı yanlışları, sanki en temel hakikatlermiş gibi gösteren bir bilimdir.

Bir oluş filozofu olarak Nietzsche'nin felsefesi olanca yıkıcılığıyla, işte bu metafizik gelenek karşısında temellenir. Buna göre, o sadece metafizik felsefenin hakikat istemini eleştirmekle kalmaz, hakikî olduğu öne sürülen ikinci ve ayrı bir dünyaya

beslenen inanç olarak tanımladığı metafiziği reddeder. Aslında Nietzsche metafiziğin kendisini ya da töz metafiziğini yıkıp, bir oluş felsefesinin geçerliliğini öne sürmezden önce, başka her şeyde yaptığı gibi, bu tür bir metafiziğe vücut veren ayrı bir dünya ya da tözsel gerçeklik inancının soykütüğünü çıkartır. Gerçekten de, Nietzsche ayrı ve hakikî bir ikinci dünya inancını esas itibarıyla gördüğü rüyalardan çıkartan insan varlıklarının, "töz" adını verdiğimiz kalıcı ve sürekli şeylerle özgür irâdeye beslenen inancı "organik her şeyle" paylaştığını öne sürer; onların belli bir düşünme süreci içine girdikten sonra, bütün bu şeyler için ampirik yollarla âşina olduğu dünyada bir temel ya da dayanak bulamayınca, sadece akıl yoluyla keşfedilebilir olduğuna inandıkları bir gerçek dünyanın var olduğu sonucuna vardıklarını öne sürer. İnsanlar, ona göre, Platon'un terimleriyle "yer altı mağarası"nın, bir de dışının olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar bu durumun bir sonucu olarak, duyusal araçların, kullandıkları ampirik yöntemlerin yanlış yollar ve yöntemler olduğundan hareketle, duyusal dünyanın bir yanılsama, salt bir görünüşler dünyası olduğunu kabul etmişlerdir. Algı sadece görünüşler alanıyla sınırlanırken, hakikat kavramsal olmayan birtakım yol ya da yöntemlerle bilinebilir olan bu tözsel gerçekliğe yüklenmiştir. Metafizik işte bu, akıl yoluyla bilinebilir olan ideal dünyanın, Nietzsche açısından gerçek tek dünya olan bu oluş dünyasına zorla yüklenmiş tözsel kılıfın sözde bilimi olmak durumundadır.

Nietzsche, hakikî dünya olarak görülen bu dünyaya beslenen inancın nasıl ortaya çıktığını açıkladıktan sonra, bir adım daha ileri giderek onun varoluşunu yadsır. Bu dünya, ontolojik olarak gerçek-dışı, epistemolojik olarak da yapay bir dünyadır. Hakikî bir dünya olmadığında, elbette bir görünüşler dünyası da olmaz; metafiziksel bakış açısından salt bir "görünüşler dünyası" olarak nitelenen bu ampirik dünya, Nietzsche'ye göre, hiç kuşku yok ki gerçek ve varolan tek dünyadır. "Yer altı mağarası"nın kendisi, bu sürekli oluş dünyası, yegâne gerçekliktir ve insanın bu gerçeklikle baş etmeyi öğrenmesi gerekmektedir.

Zira ona göre, hayat bizim onu yüzeyde bırakmamızı talep eder: Fenomenal olanın bütünlüğünü bizler, kendimizi hakikat aşkına bıraktığımız bir çılgınlık hâlinden kurtarırsak ancak, [illegible]arabiliriz. Bu yüzden Nietzsche, insanın hakikate yönelik moral gerekliliğin üstesinden gelip, Sokrates öncesi Grekler gibi

olmasını ister. Onun Presokratiklerden Herakleitos'u övmesinin nedeni de, budur. Herakleitos'un Nietzsche için önemi, onun oluşu, olanca masumiyeti ve açıklığı ile oluşu görebilmesinden kaynaklanır. Oluşun, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi, her türlü ahlâkî sorumluluktan bağışık olmak anlamında masum olduğunu öne süren Nietzsche'ye göre, masumiyet varoluşun, irâdenin ve gücün oyunudur. Oluşun bu şekilde bir oyun içgüdüsü diye yorumlanması, klâsik felsefedeki, dünyaların ikiliği ve kendinde varlık anlayışını reddetmeyi gerektirir. Nietzsche'nin felsefesinde, bundan dolayı oluşun dışında bir varlıktan söz etmek hiçbir şekilde mümkün olmaz.

Bergson: Nietzsche'nin bilimden yola çıkan modern töz metafiziğini de eleştirmekle birlikte, esas itibarıyla Sokrates sonrası felsefe ile Hristiyan felsefesine dayalı klâsik töz metafiziğini eleştirdiği yerde, yirminci yüzyıl Fransız düşünürü Henri Bergson bütün bir töz metafiziğini, daha ziyade zekâya dayandığını söylediği modern bilim ekseninden eleştirir. Gerçekten de, Bergson'un nokta-i nazarından doğa bilimleri zekânın başarısı olup, bu sebeple zekânın işlevindeki sınırı yansıtır. Bu sınırın, bilimler kendi zaman ve hareket kavramlarını oluşturdukları zaman aşikâr hâle geldiğini savunan Bergson açısından, sonuçta ortaya çıkan şeyler cansız ve statik soyutlamalardan başka bir şey değildir. Bu soyutlamalar her ne kadar pratik anlamda faydalı olsalar da, oluşun en önemli unsurunu yok saymak suretiyle zaman ve hareketin somut olarak deneyimlenen doğasını yanlışlar. Bu yanlışlamanın zekânın işleyiş biçimine özgü olduğunu öne süren Bergson'a göre, zekâ, özü gereği, yalnızca tekrar edebileni ve rutini tutabilir; gerçek oluşu kucaklayamaz.[49]

Bergson, bilimlerin varlığın tam ve yeterli bir açıklamasını hiçbir zaman veremeyeceğini, dolayısıyla başka bir disiplinin bu bilimleri tamamlaması gerektiğini öne sürer. Bu disiplin metafiziktir, ama klâsik töz metafiziği değildir; çünkü bu töz metafiziği de yine zekânın bir yaratısı olup, bilimlerin muzdarip olduğu aynı yetersizlikleri sergiler. Herakleitos gibi istisna filozoflar dışında metafizikçiler, ona göre, değişimi yanlış anlamış ve değişmeye dünyada gerçekten sahip olduğu önceliği vere-

---

[49] L. Bayraktar – D. Kurtoğlu Taşdelen, "Henri Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 311.

memişlerdir. Bu töz metafizikçileri, Bergson'a göre oluş yerine, statik varlığı mutlak kabul etmiş ve oluşun varlıktan türetilebileceğini öne sürmüşlerdir. Demokritos'un yıkılmaz atomları, Platon'un ezelî-ebedî İdeaları veya Kant'ın sabit kategorileri, hep zekânın, mantık kurallarına göre mekanik olarak birleştirilmiş ya da ayırt edilmiş değişmeyen birimlerini ortaya koyar.

Böyle bir anlayışla ne zamanı ne de değişimi kavramanın mümkün olamayacağını söyleyen Bergson metafiziği yeniden oluş metafiziği olarak tanımlayıp, ona yeni bir yöntem önerir. Bu yol ya da yöntem ise, sürekli bir oluş, değişme ve gelişme içerisindeki gerçekliği anlamanın biricik yöntemi olarak sezgidir. Buna göre, zihnimiz kendisini hareket ve değişme hâlindeki gerçeklik içerisine yerleştirebilir ve onu sezgisel olarak kavrayabilir. Bergson'un gözünde, doğada önceden hazır verilmiş değişmez yapılar, verili biçimler yoktur; yaşam kendi biçimlerini değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır. Gerçekliğin süre ve hayatın bir eğilim olduğunu öne süren Bergson'a göre, hayat tüm farklı eğilimleri barındırır ve onlarla birlikte ayrı ayrı evrimleşecek olan türlerin birbirine karşı dizilerini yaratır. Birbirine karşı yollarda yepyeni biçimler yaratan yaşamın genel bir hareketi olup, Bergson, bu genel hareketi oluşturan şeye yaratıcı hayat hamlesi adını verir. Bu hamle, "yaşamı gitgide karmaşık biçimlerle, gittikçe daha yüksek kaderlere taşıyan içsel bir ittirmedir," durmaksızın yenilenen yaratıdır; sürenin "tüm evrene içkin" olduğunu söyleyen Bergson, gerçekliğin süregelen varoluşunu hakikî süreklilik ve gerçek hareket anlamlarına gelen "yaratıcı evrim"le tanımlar.

Whitehead: Töz metafiziğinin çağdaş düşüncedeki bir başka büyük eleştirmeni olan Whitehead de, felsefede statik ya da değişmez bir varlık anlayışına karşı çıkar. Evrende sürekli bir oluş ve değişme olduğunu, onda aslında tek bir gerçekliğin bulunduğunu savunur: Yalnızca görünen ve algılanan gerçektir. Whitehead, "benlikle ben olmayan, düşünceyle eşya arasında bir boşluk ve ayrılık bulunmadığını" öne sürer. Bunun nedeni ise, dünyadaki hiçbir şeyin başka her şeyden tecrit edilmiş ya da yalıtılmış olarak var olmamasıdır. Dünyadaki her şey bir başka şeye bağlanmış olup ancak başka şeylerle olan ilişkileriyle anlaşılabilir; bundan dolayı, kendi başına var olan, statik bir varlık yoktur.

Whitehead'e göre, dünyada, ne varoluşu için başka bir şeye gerek duymayan bağımsız varlıklar, ne de statik varlıkları ifade eden kavramlar söz konusudur. Dünyada, yalnızca olaylardan meydana gelen sınırsız bir ağın varlığından söz edilebilir. Dahası, bu ağdaki her olay biriciktir ve onun kendine özgü bir yapısı vardır. Yine Whitehead'e göre, var olan her şey bir başka şeyle birlikte vardır. O, var olan her şeyin, başka şeylerin varoluşuna karşı duyarlı olduğunu söyler. Yani, her varlık, başka şeylerle olan aktif ilişkilerinden meydana gelir. Bir varlık yok olup gittiği zaman; o, bir birey olarak ortadan kalkar. Fakat söz konusu varlık, Whitehead'e göre, bir yandan da var olmaya devam eder. O, dünyadaki olayların ve ilişkilerin oluşturduğu genel çerçeve içinde, başka şeylerle gerçekleşmiş ilişkilerinden dolayı vardır. Bu yüzden Whitehead, geçmişteki olayların "nesnel bir ölümsüzlük" kazandığını söyler.

Buna göre, algılayan varlığın, çevresindeki dünyaya karşı belli bir tepki gösteren doğal bir organizma olduğu teziyle belirlenen biyolojik bir algı kuramı geliştiren ve buradan da organizma felsefesine geçen Whitehead, elbette varlığın soyutlanarak kılıfa sokulması dediği töz metafiziğine olduğu kadar, "doğanın ikiye ayrılması" dediği şeye, yani varlığın Descartes, Locke ve Galile tarafından renk, ses, tat gibi ikincil niteliklerle belirlenen doğrudan deneyimin dünyası ve bilim tarafından varsayılan ve kendileri renk, ses ve tat gibi niteliklere sahip olmayıp, bu nitelikleri doğuran hareket hâlindeki parçacıkların dünyası, eş deyişle nedensel dünya diye ikiye ayrılmasına da şiddetle karşı çıkar. O, varlığın duyular aracılığıyla gerçekleşen algıda gözlemlenen nesnelerin toplamıyla sürekli bir değişme sürecinden daha fazla hiçbir şey olmadığını savunur.

Whitehead, değişmenin ancak süre olarak anlaşılabilir olduğunu dile getirir. Başka bir deyişle, var olan şeylerle ilgili olarak, ayrıca onların sürekli bir akış ve değişme içinde olduklarını söylemek gerektiğini bildiren Whitehead'in deyişiyle, evrenin akıp geçmekte oluşundan başka bir temel doğru yoktur. Değişme ve akış sürekli olduğu için; gerçek dünya, bir imkânlar dünyasıdır. Bu imkânları, değişme ve akış doğrultularını belirleyen iki temel ilke vardır: Yaratıcılık ve süreklilik.

(iii) Varoluş Felsefesi

Birbirlerine bütünüyle karşıt konumları işgal eden töz metafiziğiyle oluş metafiziği aslında bir noktada buluşur. Bu ortak nokta ise, ikisinin de varlığı konu almaları, geliştirilen gerçeklik tasarımını aynıyla insana da uygulamalarıdır. Buna göre, insan her iki metafizik anlayışında da, numenal ve fenomenal boyutu itibarıyla ikiye ayrılır. Materyalist töz metafiziğinde olduğu gibi zihinsel boyutu beyinle özdeşleştirilen veya düalist töz metafiziğinde olduğu gibi zihin ve beden olarak ikiye ayrılan insan varlığı, oluş felsefesinde ise özellikle manevî boyutu itibarıyla bir bilinç varlığı olarak değerlendirilir.

Oysa yirminci yüzyılda ortaya çıkan üçüncü metafizik anlayışı, ana doğrultu itibarıyla, bunun tam tersi bir yönde ilerler. Bu metafizik anlayışı ise *varoluş felsefesi*dir; bu varlık görüşünde insan tanımı, varlıktan değil, bizzat insandan çıkılarak yapılır ve çok daha önemlisi, varlık "kendi kendisini tanımlayan insan"a göre tanımlanan bir şey olarak görülür. Başka bir deyişle, bu yeni felsefede varlık, varlığı ele alan, varlık sorusunu sorabilen yegâne varlık olarak insandan hareketle ortaya konur. Varlık sorusunu soran, kendi kendisini tanımlayabilen ve kendini gerçekleştirmeye çalışan bu insana *egzistans* ya da varoluş adı verilir ve varlık, *egzistans*ın kendini gerçekleştirme ortamı olarak ikincil kılınır. Zira *varoluş*, oluşmakta olan insan varlığını; bir dünyaya sahip olan, kendisinden ziyade başka kendilik ya da varolanların üzerindeki örtüyü açan ve ayrıca diğer kendiliklerin örtüsünü açacak şekilde kendi kendisinin de örtüsünü açan bir varlığı tanımlar.

Heidegger: Gerçekten de Batı felsefesinin genelde varlığın anlamını, özel olarak da insan tekinin varlığının doğasını baştan beri yanlış kavramış olduğunu öne süren Heidegger'e göre, bu iki şey birbiriyle, iç içe geçmiş olma derecesinde bağlantılıdır. Çünkü insan olmak, olmakta olanın varlığını ortaya sererek anlamayı ifade eder; dolayısıyla, insan varlığının doğru anlaşılması son çözümlemede her şeyin varlığının doğru ya da yanlış anlaşılması anlamına gelir. Daha da önemlisi, varlık, sadece ve sadece insan varlığı olduğu sürece vardır veya anlaşılabilirdir; başka bir deyişle, varlık, ona ilişkin doğru beşerî kavrayışa ihtiyaç duyar.

Heidegger'in insan varlığı için kullandığı deyim *Dasein*'dır. *Dasein*'ın varlığı *egzistans* olup, Heidegger açısından, onun sabit

ya da değişmez bir özü yoktur. Öte yandan *Dasein* özü itibarıyla ontolojik olmasına, yani varlığa ilişkin bir kavrayışa sahip bulunmasına rağmen, filozofun *Dasein*'ın kendisine ve başka kendilik ya da varolanlara ilişkin kavrayışını hemencecik ve olduğu gibi benimsemesi doğru olmaz. Çünkü *Dasein*, örneğin kendisini diğer şeylerle tam tamına aynı düzeyde bir şey olarak görmek suretiyle, hem kendisini ve hem de dünyasını sistematik bir biçimde yanlış yorumlama eğilimi sergiler.[50] Heidegger bundan dolayıdır ki, geleneksel felsefeye biçim veren vokabülerin çok büyük bir bölümünün, "bilinç", "töz", "özne", "nesne", vb. gibi kavramların vücut verdiği terminolojinin bu hatalı yorumun gerçek bir yansıması olduğunu söyler ve bu terminolojiyi kullanmayıp, yeni bir "varlık terminolojisi" yaratır.

Heidegger, modern düalist töz metafiziğinin en önemli ismi olan Descartes'ın tam tersine, *Dasein*'ın özü itibarıyla "dünyada-olma" anlamına geldiğini belirterek, *Dasein*'ın dünyadan ayrılmaz olduğunu söyler.[51] Öte yandan, dünya da temelde veya öncelikle bilimlerin dünyası olmayıp, gündelik dünya veya, Husserl'in göstermiş olduğu üzere, yaşama dünyasıdır. Bu dünya, bilimsel bilgi tarafından açımlanmaz, fakat alaka ya da yönelim benzeri bilim-öncesi kavrayışlar, temel insanî ihtiyaçlar tarafından ortaya çıkarılır. Buna göre, dünyadaki şeyler öncelikle, kuramsal kavrayışın, araştırılacak ve gözlemlenecek nesneleri değildir; onlar, çekiç ya da çivi benzeri, temelde "elaltında olan" (*zuhanden*) gereçlerdir.

Başka bir deyişle, insanın şeylerle öncelikli bağıntısının, şeyleri insanî ilgiler tarafından yaratılan belirli birtakım amaçlar yönünde kullanma ve elverişli kılma şeklinde gerçekleştiğini öne süren Heidegger'e göre, şeyler kendilerini öncelikle kullanılabilir varolanlar olarak sunarlar. Oysa, bilime vücut veren kuramsal görme ya da araştırma tarzı, şeyleri, oldukları şekliyle incelemeye yönelik saf ilgi ekseninde, insanî ilgilerden koparır. Bu, sözde çıkar gözetmeyen kuramsal araştırmanın konusu hâline getirilmiş şeyleri "elde-mevcut olan" diye niteleyen Heidegger, söz konusu kuramsal kavrayış tarzının, özellikle

---

50 S. Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"* (çev. K. Öktem), İstanbul, Sarmal Yayınları, 1998, s. 33.

51 R. Grossman, *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 157.

gereçler bozuldukları, yani kendilerinden beklenen işlevi yerine getirememe durumuna düştükleri zaman ortaya çıkan ikincil bir fenomen olduğunu söyler.[52]

Heidegger'e göre, bir şeyin kullanımının söz konusu olduğu iş görmelerde gerecin kavranması, kullanılır hâle sokulması ve onunla kökensel bir ilişkinin kurulması, onu, kuramsal bakışın nesnesi kılmamaya bağlıdır. Gereç ancak o zaman, gereç olarak, kendisiyle örtüsüzce karşılaşılabilecek bir hâl alır. İşte bu Heidegger'in "el-altında-olma" dediği varlık tarzıdır; o, şeylere yönelik mutlak anlamdaki kuramsal bir bakışın, el-altında-olmanın anlamından yoksun kalmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Bu tespit, kullanan ve el işi yapan görmenin körlüğünden ziyade, kendine özgü bir bakış türüne sahip olduğu anlamına gelir. Böyle bir bakış açısından doğa ya da varlık, elde-mevcut-olan şeklinde anlaşılamaz. Doğanın elde-mevcut bir şey olarak açığa çıkması ancak, daha ilksel olan el-altında-olmanın göz ardı edilmesinin bir sonucu olmak durumundadır. Durum böyle olduğunda doğa, "didinip duran olarak, üzerimize atılan ve bizi tutsak alan bir görünüm olarak gizli kalır." Heidegger'in ifadesiyle, elde-mevcut-olmanın ilişkiyi şekillendirdiği görme içerisinde, ne botanikçinin bitkileri yamaçtaki bitkilerdir, ne de bir ırmağın coğrafî bakımdan saptanan kaynakları vadideki pınarlardır.[53]

Dahası, Heidegger'in el-altında olan olarak anlamlandırdığı veya kategorileştirdiği gereçler, birbirlerinden hiçbir şekilde bağımsız değildirler; tam tersine, onlar, çekiç, çivi ve alet kutusu gibi tek tek parçaların birbirlerine ve en nihayetinde, *Dasein* ile *Dasein*'ın amaçlarına gönderme yapan bir "anlam bağlamı"nın ayrılmaz parçaları olarak ortaya çıkarlar. Öte yandan, *Dasein* sadece dünyadaki varlık değil, fakat aynı zamanda başkalarıyla birlikte olan varlıktır. Bu ise, insan varlığının önce özne olarak varolduğu, başka insanlarla onların bilgisine sahip olduktan sonra ilişkiye girdiği anlamına gelmez; fakat tam tersine, baştan beri onlarla birlikte olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, başkaları *Dasein* için bir tehdit, onun bütünlüğü açısından bir engel oluşturur. Başka bir deyişle, diğer insanlar arasında herhangi bir insan olmak durumda olan insan, bu süreç

---

[52] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 90.

[53] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 110-112.

içerisinde kendisi değildir ve Heidegger'in ifadesiyle *das Man*, yani "onlar alanı"nda kalır. Sahici olmayan böyle bir varoluş durumu içerisinde insan, dünya içerisinde emilir, kaybolur; onların inandığı ve eylediği gibi inanan ve eylemde bulunan insan aslî görevlerinden uzaklaşır, kim olduğu üzerinde herhangi bir şekilde düşünüş sergilemez ve varoluşunun çeşitli boyutlarıyla yüzleşmekten kaçınır.[54]

Sartre: Heidegger'in yolundan giden bir başka egzistans filozofu da, Fransız düşünürü Sartre'dır. Sartre'a göre de, varoluş gerçekte öznel varoluştur; nitekim, onun sorguladığı bu varoluş, öncelikle insan varoluşudur, benim varoluşumdur. İnsan dışındaki şeyler elbette vardır, ancak onlar var olduklarından habersizdirler. Başka bir deyişle, şeyler vardırlar, ancak bir varoluşa sahip değildirler. Şeylerin "kendilerinde" olduklarını, fakat "kendileri için" olmadıklarını; bu şeylerin var olduklarını, ama var olduklarını bilmediklerini; kendisinin var olduğunu bilenin insan olduğunu ve bu anlamda şeylerin "insan için" var olduklarını söyleyen Sartre'a göre, varoluşa sahip olan insandır ve o, bilinciyle varlığı varoluşa kavuşturur. Demek ki, varoluş metafiziği, Sartre'da da, tıpkı Heidegger'de olduğu gibi, insanı evrene, varlığa veya tarihe göre açıklamaya çalışan klâsik töz metafiziklerinin yerine, ilk plâna varolan özneyi yerleştiren bir felsefeyi temsil eder.[55]

Gerçekten de, Sartre, temel eseri *Varlık ve Hiçlik*'te, varlığı iki ana bölgeye ayırır: Kendinde varlık (*l'être pour-soi*) ve kendisi için varlık (*l'être en-soi*). Bunlardan kendinde varlık, maddî dünya, organizma olarak beden de dâhil olmak üzere, bilinç dışındaki her şeydir. Buna göre, kendinde varlık, farklılaşmamış, hiçbir özelliği olmayan kaba varoluş olup, her ne ise odur. Kendinde varlık, ne zorunlu ne de mümkün olan, hem olumsuzlamanın ve hem de olumlamanın aynı derecede ötesinde olan varlıktır.[56] Örneğin, masamın üzerinde duran şu sürahi, kendisinde, her ne ise o olup, olduğundan başka bir şey olamaz. Sürahi, var olmadan önce düşünülmüş ve hatta belki de, onu ya-

---

[54] D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London, 2000, ss. 241-242.

[55] J. Wahl, *Philosophies of Existence* (trans. by F. M. Lorry), London, Routledge and Kegan Paul, 1969, s. 24.

[56] P. Caws, *Sartre*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, s. 76.

pan insan tarafından bir kağıt üzerine çizilmiştir. Sürahi, özel olarak içine su konulacak bir şey diye tasarlanıp imal edilmiştir. Bir örneğe göre ve bir amaç için kullanılmak üzere imal edilmiş olan bu sürahi, bir kavram, bir fikir; kısacası, bir varoluş olmadan önce, bir öz olmuştur.[57]

Kendinde varlık alanının, bilinç veya kendisi için varlık yoluyla, sözü edilecek, hakkında konuşulacak bir dünya hâline geldiğini; bilinç sayesinde dünyaya zamansallık, mekânsallık yüklendiğini söyleyen Sartre'da, varlık alanının ikinci ana bölgesi, bir bütün olarak varlığa anlam kazandıran kendisi için varlık ya da varoluştur. Kendisi için varlık, onda, elbette bir varoluşa sahip olan bilinçli insan varlığına karşılık gelir. Varoluşa sahip bir varlık olduğu için, insanın doğası yoktur. Şu çakıl taşının bir doğası, şu koltuğun bir özü vardır; bu nesneler, tamamen her ne ise odurlar. Onlar kendinde varlıklar olup, onlar için ne "içeri", ne de "imkânlar" söz konusudur. Oysa, varoluşa sahip olduğunun bilincinde olan insan, "kendisi için" varlıktır; başka bir deyişle, diğer varlıkların bir şey "olma"sına karşılık, insan varoluşa sahiptir; o, "kendisi için"in aşkınlığı sayesinde, her zaman bir şey "olma"nın dışına çıkar.

Gerçekten de, "var olma"nın etimolojik anlamıyla Latincede "dışına çıkmak" (*ex-ister*) anlamına geldiği dikkate alınırsa, özgür varoluşun ifade ettiği bu sürekli dışa çıkışın varoluşa sahip olan hiçbir şeyin, varolmaya devam ettiği sürece, önceden belirlenmiş bir doğanın ya da özün tutsağı olamayacağı açıklıkla anlaşılır. Nitekim, insanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığını öne süren Sartre, onun önceden belirlenmiş bir öze göre yaşamak yerine, eylemde bulundukça özünü kendisinin yarattığını söyler. Özgür ve sorumlu olan insan, dahası, kendisiyle şeyler arasındaki karşıtlığın, başka insanlarla olan ilişkilerinin, seçme ve olduğundan başka türlü olabilme gücünün bilincindedir.

Bu, elbette, insanların, şeyler ya da nesneler gibi bir varlığa sahip olmalarının, onların her ne ise o olmalarını; varoluşa sahip olmaları ise, ne değilseler o olmalarını, her ne iseler o olmamalarını ifade ettiği anlamına gelir. Bunu sağlayan şey ise, Sartre'a göre, bilinçtir; yani, bilinçli bir varolan olduğu için,

---

[57] A. Verges - D. Huisman, "Felsefe Nedir?" (çev. A. Arslan), *Felsefe* (ed. T. Bumin), Tusiad Yayınları, İstanbul, 20`2, s. 128.

beşerî varoluşun özü yoktur. Bilinç her veriyi nesne olarak koyduğu, onu aştığı veya hiçliğe dönüştürdüğü için, bilinçli varolan olarak insan varlığın tam karşıtıdır. Sartre'ın "hiçlik" dediği şey, bilincin bir özelliği olan bir olgu olarak, insanın kendisiyle veya bir durumla bir düşmemesi, kendisinden sürekli olarak ayrı olması olgusunu ifade eder. Çünkü bilinci, insanın nesne olarak koyduğu ve aştığı benliğinin özelliklerini "hiçleştirir." İnsan işte bilincin göstergesi olan bu hiçlikle, kendisinden ayrı durur, kendisini her seferinde yeniden tanımlayıp yaratır.

Sartre'da da, yine Heidegger'de olduğu gibi, insan ya da bilinç, kaba ve olumsal kendinde varlıktan meydana gelen dünyada yalnız değildir; o, bir insanlar topluluğunun, özneler arası cemaatin bir parçası olarak varolur. Yani, Sartre da, insanı her zaman ötekiyle ilişki içinde olan bir varlık olarak görür. Bununla birlikte, onda bu ilişki, sıkıntılı ve çatışma ihtiva eden bir ilişkidir; zira bu ilişki, kendisi içinin ötekinin bakışının nesnesi hâline gelmesinin bir sonucu olarak kendinde varlık hâline gelişine yol açar. Gerçekten de, bilinçli insan ya da kendisi için varlık ötekinin bakışına tâbi olduğu zaman, onun özgürlüğünün nesnesi hâline gelir. Onu özne olarak algılarken, kendisi bir nesne olup çıkar. Bundan dolayı, Sartre'da, başkalarıyla olan ilişkiler, özne ile nesnenin, özgürlük ile şeylerin, kendisi için varlıkla kendinde varlığın karşılıklı bağımlılığının bir sonucu olarak, kaçınılmaz bir biçimde çatışmayla sonuçlanır.

(3) Doğayla İlgili Araştırmalardan Kaynaklanan Metafizik Problemler

Metafiziksel problemlerin üçüncü bir öbeği de, doğayla ilgili araştırmalardan kaynaklanan problemlerin oluşturduğu öbektir. Metafizik açısından doğa işte burada, dünyanın ve evrenin bütünüyle özdeş olmak yerine, doğa bilimleri tarafından konu alınan, kendi yasalılığına sahip özel bir varlık alanı olarak değerlendirilir. Zihinden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak tasavvur edilen doğaya ilişkin bilimsel araştırmanın mümkün olabilmesi veya başarılı olabilmesi için, doğallıkla, üç ana başlık altında toplanan problemlerin metafiziğin kapsamı içinde, en azından tatmin edici bir çözüme kavuşturulması gerektiğine inanılır. Doğanın yapısıyla ilgili bu problemlerden birincisi, (i)

determinizm -ya da belirlenimcilik- ve *endeterminizm* -ya da belirlenimsizcilik- problemidir; doğanın nedensel kuruluşuyla ilgili olan bu problem doğadaki her şeyin bir nedeni olup olmadığı sorusuyla boğuşur. Buna mukabil, ikinci problem (ii) *teleoloji* ve *mekanizm* problemi olup, onunla doğanın bir amaca göre düzenlenip düzenlenmediği sorusunu yanıtlamaya çalışılır. Doğaya ilişkin araştırmadan kaynaklanan, doğanın yapısıyla ilgili problemler arasında, nihayet **(iii)** *dünyanın zamansal* ve *mekânsal kuruluşu*yla ilgili problemler yer alır.

(i) Determinizm-Endeterminizm

Determinizm, doğada ortaya çıkan olayların seyrinin, değişmez yasalara tâbi olduğunu; evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fizikî evrendeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan görüşü ifade eder. Sırasıyla, (a) hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı ya da hiçbir şeyin mutlak olarak yok olup gitmeyeceği ilkesiyle, (b) hiçbir şeyin koşulsuz bir biçimde ve düzensiz olarak ortaya çıkamayacağı ilkesinden meydana gelen bir görüş olarak determinizm, her şeyin kendisinin dışındaki başka bir şey tarafından birtakım değişmez yasalara göre *belirlendiğini* iddia eder.

Determinizm kapsamı içinde ifade edilen "her olayın bir nedenin sonucu olduğu" tezi, *nedensellik ilkesi* olarak bilinir. Bu yüzden, determinizm problemiyle ilgili tartışma, aynı zamanda nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğiyle ilgili bir tartışma olmak durumundadır. Bu durumda, problemimizi ya da ana konumumuzu bir kez daha ifade edecek olursak, diyebiliriz ki, nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine, ve dolayısıyla her olayın bir nedenin sonucu olduğunun öne sürülmesine *determinizm* adı verilir. Buna mukabil, nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine karşı çıkan ve dünyadaki her şeyin bir nedenin sonucu olmadığını öne süren tez ise *endeterminizm* diye tanımlanmaktadır.[58]

Determinizm, doğallıkla da fizikî determinizm, çok büyük ölçüde mekanizmin; Newtoncu klâsik mekaniğin; doğayı, antik Yunan'da olduğu gibi, bir organizma olarak değil de, bir meka-

---

[58] K. Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 135.

nizma olarak gören mekanist bakış açısının bir sonucu olmak durumundadır.[59] Söz konusu mekanizmin modern düşüncedeki ilk ve en önemli temsilcilerinden biri, Descartes'tır. Çünkü ona göre, insan zihni hariç, doğadaki her şeyin, hiç kuşku yok ki hayvan ve insan bedenleri de dâhil olmak üzere, mekanik ilkelere göre anlaşılması gereği vardır. Descartes, işte bu şekilde düşünür ve söz konusu mekanist bakış açısını benimserken, aslında on yedinci yüzyılda Galile tarafından geliştirilmiş olan fizik biliminin olduğu kadar, Newton'un düşüncesinin de merkezinde olan bir düşünme tarzını olumlamış oluyordu.

Descartes'ın kendisi, zihnin, doğa adlı devasa makinenin ilkeleriyle değil de, kendi öz ilkeleriyle yönetildiğine inandığı için, saf bir mekanist değildi; bununla birlikte, onun fikirleriyle eserleri, Aydınlanma boyunca sıklıkla tartışılan, entelektüel yaşamın da, tıpkı fizikî dünya, mekanik terimlerle açıklanması gerektiği düşüncesini teşvik etti. Bu, Kant'ın geçerliliğini kuramsal düzeyde gönülsüzce kabul ettiği, teori ve pratik ayrımıyla keskin kenarını hiç olmazsa biraz olsun törpülemeye çalıştığı ana konumdu.[60] Ve en kusursuz temsilcisini, on sekizinci yüzyılın sonlarında ünlü Fransız bilim adamı ve filozof Pierre Simon Laplace'ta buldu.

Gerçekten de, Newton hareket yasaları ve evrensel çekim yasasından meydana gelen mekaniğini ortaya koyduktan sonra, "evrenin şu andaki durumuna, daha önceki bir durumunun sonucu ve daha sonraki bir durumunun nedeni olarak bakmamız gerekir" diyen Laplace, aynı eserinde determinizmi mekanizm ile birleştirerek şöyle diyordu: "Doğada etkide bulunan bütün güçleri ve onu meydana getiren varlıkların çeşitli durumlarını bir an için bilme olanağı kendisine verilmiş bir zihin düşünelim: Eğer bu zihin, bütün bu verileri analize tâbi tutabilecek kadar genişse, evrendeki en büyük cisimlerle en küçük atomların hareketlerini bir ve aynı formülün içine sokabilecektir. Onun için bilinmeyen hiçbir şey olmayacak, gerek geçmiş, gerekse gelecek onun gözleri önüne serilmiş olacaktır."[61]

---

59 H. Walsh - B. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizik* (der. ve çev. A. Cevizci), 2. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s. 49.

60 *A. g. e.*

61 P. S. Laplace'dan akt. J. H. Randall - J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982, s. 141.

Hume'un Nedensellik Değerlendirmesi: Söz konusu ana resmi, yani Newton mekaniği üzerine yükselen fizikî determinizm ekseninde oluşan ana resmi, modern dönemde endeterminizmi besleyecek şekilde bozan iki ana gelişmeden söz edilebilir. Bunlardan birincisi İngiliz düşünürü Hume'un nedensellikle ilgili meşhur analizi ya da değerlendirmesidir. Newton'un fizik alanında başarmış olduklarını sosyal alanda yapma iddiasıyla ortaya çıkan Hume, nedensel ilişkinin yapısı ile ilgili olarak şöyle bir soru ortaya atmıştı: Bilim adamlarının veya pek çok filozofun söylediği gibi, her sonucun belli bir nedeni veya her nedenin belli bir sonucu olmasının zorunlu olduğunu söylemek ne anlama gelir? Sonucun neden tarafından belirlendiğini söylemek ne demektir? Bu, bir neden olmaksızın bir eserin düşünülemeyeceği anlamına mı gelir? Söz konusu zorunlu nedensellik düşüncesinin hatalı bir düşünce olduğunu söyleyen Hume'a göre, bir kağıt parçasını ateşe attığım zaman ortaya çıkan sonuç, kağıdın yanıp kül olmasıdır. Aynı şekilde bir neden olarak elimde tuttuğum bir kitabı bıraktığımda sonuç, bu kitabın yere düşmesidir. Bununla birlikte, kağıt parçasının söz konusu aynı koşullar altında alevlerden etkilenmemesi, kitabın ise yere düşmek yerine yukarı doğru çıkması pekâla mümkündür. Yani, aynı koşullar altında kağıdın yanmadığını ve kitabın yukarı doğru çıktığını söylemek, mantıksal bir çelişki yaratmaz. Elbette, hepimiz bu sonuncu önermelerin yanlış olduğunu düşünürüz; gelgelelim, çelişik olmadıklarını kanıtlayabiliriz. Burada çok anlaşılır bir şey olan rastlantı, nedenle sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal anlamda zorunlu bir ilişki olmadığını gösterir. Zira tersini düşünmek çelişik olsaydı, ancak o zaman bu ilişki, yani nedensellik ilişkisi zorunlu bir ilişki olurdu.[62]

Gerçekten de, kavram formasyonu bağlamında çağrışımcı bir anlayış benimserken, ide ya da kavramlarımızın duyusal izlenimlerin soluk kopyaları olduğunu bildiren Hume, zorunluluk ifade eden nedenselliğin deneyimde karşılığı olmadığını gördü. Ona göre, biz sadece belli bir nedenin her zaman belli bir sonuç tarafından izlendiğini ve onun aynı sonuç tarafından izleneceğini (eşdeyişle, salt rastlantısal bir durumun ortaya çıkmayacağını) her zaman beklediğimizi söyleyebiliriz. Fakat

---

[62] J. H. Randall - J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982, s. 142.

belli bir nedenin belli bir sonuç tarafından izlenmesinin zorunlu olduğunu söyleyemeyiz.[63] O, söz konusu yorumuyla nedensel ilişkinin bir olgu olduğunu ve olgularla ilgili bütün bilgilerimiz gibi, nedenselliğe dair bilgimizin de deneyim veya gözlemden çıktığını göstermek istemekteydi. Deneyime dayalı bilginin mutlak anlamda kesin olmasından söz etmek imkânsız olduğuna göre, zorunluluk gösteren bir nedensellik kavramının olgusal karşılığının olamaması kadar doğal bir sonuç olamazdı.[64]

Kant'ın Hume'a Yanıtı: Oysa Kant, Hume'un deneyimden türetmeye çalıştığı, bundan dolayı zorunluluk bulamadığı için, bir alışkanlık deneyimine indirgediği nedenselliği *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde yeniden ele alırken, onun deneyimin veya düzenli dış dünya düşüncesinin zorunlu önkoşulu olduğunu öne sürdü. Gerçekten de, insan zihninin nedensellik kategorisini, aksi takdirde düzensiz bir deneyimler çokluğundan ibaret kalacak dünyaya empoze ettiğini savunan Kant, onun böyle bir zorunlu empoze ya da yükleme sayesinde, dünyayı, eşbiçimli bir zaman ve mekân içinde nedensel bir etkileşim içindeki nesnelerin düzenli dünyası olarak inşa ettiğini iddia etti.[65] Zira, fenomenal dünyada vuku bulan bütün değişmelerin gözlem ve deney yoluyla keşfedebildiğimiz nedensel yasalara göre ortaya çıktığının *a priori* ve kesin bir güvencesine sahip olmamız, ona göre, ancak böylelikle mümkün olabiliyordu.[66]

Gerçekten de Kant, Hume'un insan zihninin beklentilerini oluştururken hep pasif olduğu düşüncesiyle insanın deneyime dayalı bütün inançlarının idelerin çağrışımından doğduğu iddiasına büyük bir güçle karşı çıktı. Dış dünyaya dair bilimsel bilgimizin tümellik ve zorunluluk özelliğini bütünüyle ortadan kaldıran böylesi bir yaklaşıma karşı determinizm ilkesinin, yani doğal düzen içinde ortaya çıkan her olayın bir nedenin sonucu olduğu ilkesinin savunuculuğunu yapan Kant, bu ilkenin, şeyle-

---

[63] D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976, ss. 51-61.

[64] Bkz., B. Magee, "John Passmore'la Hume Üzerine Konuşma", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 2001, ss. 148-49.

[65] N. Cartwright, "Causation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[66] I. Kant, *Kant's Critique of Pure Reason* (trans. by N. K. Smith), London, MacMillan and Company Limited, 1964, I. §§4-7, ss. 74-79.

rin nesnel dünyasıyla ilgili her deneyimin bir önkoşulu olması nedeniyle zorunlu bir doğru olduğunu öne sürdü. Ona göre, bu zorunlu doğru ya da zorlayıcı ilke olmaksızın, algısal deneyimlerimizin öznel düzeniyle doğadaki olayların nesnel düzeni arasında bir ayrım yapamayız. Bununla birlikte Kant, bu gerçeğe rağmen, Hume'un zorunluluk ifade eden nedensellik ilkesinin deneyimden çıkartılamayacağını, doğanın nedensel yasalar tarafından yönetildiği önermesinin deneyimden türetilemeyeceğini söylerken haklı olduğunu kabul eder. Bu ilke ya da önerme, deneyimden türetilmek bir tarafa, nesnel bir düzende varolan nesnelere ilişkin deneyimimizin zorunlu koşuludur. Çünkü doğayı tüm gözlemciler için geçerli olan evrensel yasaların hüküm sürdüğü bir alan olarak düşünmek dışında bir seçeneğimiz yoktur.

Kuantum Kuramı ve Belirsizlik İlkesi: Kant'ın bu şekilde yanıtlamaya çalıştığı, hatta etkili bir transendental argümanla bir şekilde bloke etmeye çalıştığı Humecu nedensellik değerlendirmesi, felsefî düşünce üzerinde etkili olup, deterministik inancı önemli ölçüde sarsmıştır. Fakat evrensel nedensellik inancına, ya da mutlak determinizm kabulüne darbe indiren tek gelişme Hume'un, Kant tarafından ıslah edilmeye çalışılmış olan nedensellik eleştirişi değildir. Başka bir deyişle, en açık bir biçimde Laplace tarafından ortaya konan evrensel determinizm inancına zarar veren bir gelişme felsefeden geldiyse, diğer bir gelişme determinizmi besleyen en önemli kaynak olan fiziğin kendisinden gelmiştir.

Gerçekten de çağdaş kuantum kuramı fiziğin yasalarının bize maddenin nihaî bileşenlerinin, yani elektronlara ve protonlara ilişkin olarak gözlemlenmiş verilerden, onların gelecekteki hâllerini çıkarsama imkânı vermediğini göstermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizim bu verilerden yola çıkmak suretiyle, tikel elektronların fiziğin yasalarına uygun olarak gelecekte nerede olacaklarını önceden bilebilmek için bilmek durumunda olduğumuz tüm verileri kesin olarak bilemediğimiz, gözlemleyemediğimiz hususudur. Fizik bize geleceği hesaplayabilmemiz için elektronların belli bir andaki konumu ve momentumunu (yani, kütlesiyle hızının çarpımını) bilmemizin yeterli olduğunu belirtir; bununla birlikte, söz konusu öndeyi

için bu parametrelerden yalnızca birini bilmemiz yeterli olmayıp, her ikisini de bilmemiz gerekir.[67]

Oysa ünlü Alman fizikçi Werner Heisenberg tarafından formüle edilen belirsizlik ilkesine göre, elektron gibi küçük parçacıkların, aynı anda hem konumlarını ve hem de hızlarını belirlemek ya da bilebilmek mümkün değildir. Söz konusu belirsizlik, deney araçlarının yeterince duyarlı olmamasından kaynaklanmamaktadır. Elektronu görmek için, kısa dalga boylu ışınlar kullanılır, fakat enerjisi yüksek olan bu ışınlar, elektrona çarpınca onun hızını değiştirir ve böylelikle elektronun yeri saptanırken, hızı belirlenemez. Düşük enerjili uzun dalga boyları kullanıldığında ise, elektronun hızı etkilenmez, ancak bu kez de, onun yeri tam olarak saptanamaz. Demek ki fenomenlerin bizzat kendi doğalarından dolayı, bir elektronun hızını ve konumunu istenen dakiklikle ölçemeyiz. Bu ise, tek tek elektronların gelecekte nerede ve nasıl olacaklarına ilişkin olarak tam bir öndeyide bulunulamayacağı anlamına gelir; kendisiyle ilgili olarak öndeyide bulunabileceğimiz yegâne şey, çok büyük sayıdaki elektronun ortalama değerlerle nerede ve nasıl olacağıdır.

Elbette, kuantum kuramı ve belirsizlik ilkesi evrensel nedensellik ilkesini tümden geçersizleştirmez; bununla birlikte, bu gelişmeler her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, onun mutlak ve katı bilimciliğin her koşul altında tahakküm edici etkisini sınırlamak ve en azından çok daha ılımlı bir determinizm inancına veya belli bir endeterminizme yol açmak ve dolayısıyla, güçlü bir irâde özgürlüğü tasarımına imkân sağlamak türünden hayırlı sonuçları olmuştur. Hatta, onun doğaya mekanizm dışında alternatif bir yolla bakılabilmesinin imkânlarını temin ettiği söylenebilir.

(ii) Teleoji-Mekanizm

Determinizmin temelinde fail nedenselliğin bulunduğu yerde, doğanın kurucu ya da düzenleyici ilkelerine ilişkin meşhur metafizik tartışmada önemli bir konum işgal eden bir tutum olarak, lafzen ve kabaca "amaçlara ilişkin araştırma türü" diye karşılayabileceğimiz teleolojinin temelinde ereksel nedensellik

---

[67] K. Ajdukiewicz, *a.g.e.*, s. 139.

düşüncesi ve dolayısıyla, bir bütün olarak doğayı, canlı bir gerçeklik olarak telakki etme niyeti bulunur.

Bir amaca göre açıklama diyebileceğimiz bu tür bir açıklama modelinin veya teleoloji anlayışının kaynağında, açıklamadan "en iyi ilkesine göre açıklama"yı anlayan Platon ve çok daha önemlisi Aristoteles bulunur. Aristoteles fail nedenselliği hiç küçümsememekle birlikte, ereksel nedenselliği temele almıştı. Bu yüzden, evrene ilişkin temel metafiziksel açıklama söz konusu olduğunda, o, inorganik maddeleri dahi ereksel nedenlerle açıklamaya kalkışmıştı. Onun evren anlayışına göre, varlığı oluşturan dört ana öğeden -toprak, su, hava ve ateşten- her birinin kendi "doğaları"na uygun yerleri vardı ve bunlar, ancak o yerlere ulaştıklarında rahatlıyorlardı. Toprak ve su ağır elementlerdi; bu ikisi ancak *kosmos*un merkezinde bulunduklarında *hareketsizliğe* ulaşıyorlardı. Oysa hava ile ateş hafifti ve yükselme eğilimi sergiliyordu. Bu iki element için en iyi konum, yeryüzünün üzerinde bir yerlerdeki bir konumdu. Fakat güneşi, yıldızları ve gezegenleri de kapsayan göksel varlıklar, beşinci bir öğeden oluşmuşlardı ve -öz ya da *ether* diye tanımlanan- söz konusu öğe bu dünyada geçerli olanlardan farklı fizikî ilkelere göre işleyen, hareket eden ve hiçbir şekilde bozulmayan bir maddeydi. Aristoteles'in klâsik gök ve yer dinamiğini oluşturan evren anlayışı, işte bu şekilde oluşturulmuştu. Daha sonra dinî bir içerik kazanacak olan *kosmos* anlayışına göre, toprak ve su evrenin merkezine doğru *"düşme"*, hava ve ateş ise *"yükselme"* eğilimi gösterirken, gökler ve göksel varlıklar da doğal olarak kusursuz daireler çizerek dönme, yani hareket etme eğilimindeydiler; bunun da nedeni, onların kusursuz ve asla bozulmayan bir maddeden oluşmalarıydı.

Aristoteles teleolojik açıklamasını bitkiler dünyasına geçtiğinde çok daha belirgin hâle getirmişti. Örneğin bir tohum ele alındığında, onun büyüme ve gelişmesinin nedeninin, bu değişmenin ortaya çıkmasının araçları ve koşullarını meydana getiren fizikî ve kimyasal etkiler, yani tohumun ekilmesi ve yağmur olduğu söylenebilir. İşte tohumun dışındaki bu koşullar bütününe "fail neden" adını veren Aristoteles, tohumun sergilediği büyüme ve gelişmenin nedeninin bir başka anlamda kendi dışında olmadığını öne sürmüştü. Bu neden, onun bizzat kendi özelliğinden, bir kavak ağacı değil de, bir meşe ağacının tohumu olması bakımından kendi özelliğinden başka bir şey

değildi. Söz konusu tohumun büyüme ve gelişmesini açıklayan, onun yerine getirme gücüne sahip olduğu özel işlevi gerçekleştirmesini mümkün kılan "form"dur; tohumun ileride erişeceği "eksiksizce gelişmiş meşe ağacı" olma özelliğidir. Aristoteles, işte bu formu, gelişme işleminin gerçekleştirdiği bu özel karakteri, onun "ereksel" nedeni olarak adlandırdı. Tohumun büyüme ve gelişmesinin ereksel nedeni, meşe ağacı olmaklıktır. Söz konusu nedenin bu şekilde ereksel neden olarak adlandırılmasının sebebi, onun, bu sürecin daha önceki aşamalarını en son aşamanın meydana getirilmesinin birer aracı olarak açıklamasıdır. Tohumun büyümesini meydana getiren şeyin ne olduğunu sormak, fail nedenin ne olduğunu sormak demektir. Tohumun ne tür bir şey olarak büyüdüğünü, ne olmaya doğru yöneldiğini sormak ise, ereksel nedenin ne olduğunu sormaktır. Fail neden söz konusu tohum üzerine etkide bulunan dış kuvvetlere, ereksel neden ise bu tohumun alacağı varlık türüne işaret eder.[68]

Aristoteles'in ereksel nedeni ilgili şeyin kendisine yönelmiş olduğu amaçla açıklayan bu yaklaşımı, bilindiği üzere modern dönemde itirazla karşılaşmış ve başta Bacon, Galile ve Newton olmak üzere, modern bilim adamı ve filozoflar bu türden teleolojik açıklamaların, bütünüyle spekülatif olmaları nedeniyle kabul edilemez olduklarını öne sürmüşlerdi. Maddî dünyayı açıklamak açısından mekanizmin her bakımdan fazlasıyla yeterli olduğunu ortaya koyan bu yaklaşımın bir adım daha ötesi, Descartes ve izleyicilerinin doğal fenomenlere ilişkin mekanistik açıklamanın kapsamını biyolojik sistemleri de kapsayacak şekilde sınırsızca genişletmeleri oldu. Gerçekten de, Descartes, insan bedenleriyle hayvanların, insan tarafından imal edilmiş makinelerden sadece karmaşıklık derecesi bakımından farklılık gösteren otomatlar olduğunu öne sürmekteydi.

Descartes'tan sonraki üç yüzyıllık bilim ve felsefe tarihinin, bir anlamda Kartezyen mekanizmin biyolojiye kadar genişletilmesi teşebbüsüne, maddenin hareketi, algıyı, gelişmeyi ve dolayısıyla, hayatı açıklayamayacağının öne sürülmesi yoluyla karşı çıkış yönündeki çabalardan meydana geldiği söylenebilir. Bu karşı çıkışlara örnek olarak sadece, canlı varlık ya da fenomenler konusunda da önemli düşünümler geliştiren Kant'ın

[68] J. H. Randall – J. Buchler, *a. g. e.*, s. 140.

yaklaşımını vermek bile yeterli olabilir. Organizma kavramı üzerinde düşünmenin kendisini organik bir varlığın mekanik terimlerle açıklanamayacağına inandırdığı Kant'a göre, gelecekte bir gün, biyoloji alanında da, ince uzun bir yaprak gibi oldukça basit bir şeyin doğuşunu mekanik bir biçimde açıklamaya muktedir olacak bir Newton çıkacağını ümit etmek boşunaydı. O, organik fenomenler üzerine konuşmanın, onlarla ilgili hüküm vermenin teleolojik olan, yani amaç ve plânla ilişkili olan bir ilkeyi gerektirdiği kanaatindeydi. Bununla birlikte, Kant böyle bir ilkenin kurucu bir güce sahip olamayacağını savundu. Gerçekten de, o söz konusu ilkenin "refleksif yargı"nın bir parçası olduğunu ve dolayısıyla, anlama yetisinin, fizik biliminde büyük bir önemi bulunan ilkeleri içine dâhil edilemeyeceğini söylüyordu. İnsanların canlı varlıklardan söz edebilmeleri için bir amaçlılık ilkesine müracaat etmeleri, fakat bir yandan da, böyle bir başvurunun kendilerine canlı varlıkların davranışını tam olarak ve lâyıkıyla açıklama imkânı vermediğini hesaba katmaları gerekir.[69]

(iii) Mekân

Metafiziğin bir diğer konu alanını dünyanın mekânsal ve zamansal yapısıyla ilgili metafizik problemler oluşturur. Mekân söz konusu olduğunda, çoğu zaman iki şey anladığımızı söylemek gerekir: Bunlardan birincisi, söz gelimi bir otoparkta, arabamız için bulduğumuz boş park yerinde olduğu gibi, şeyler arasındaki boş yer ya da alandır. İkincisi ise, her şeyi bir şekilde ihtiva ettiğine inanılan sınırsız uzamdır. Filozof ya da metafizikçiler mekândan genellikle bu ikincisini anlarlar ve söz konusu mekân tasarımının felsefede, milattan önce beşinci yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir.

Mekân Tasarımının Kaynağı: Mekân tasarımının kaynağına ayrı ayrı doğuş ya da gelişimleri bu dönemde gerçekleşen iki şey yerleştirilir. Bunlardan birincisi Yunan geometrisi, diğeri de Elea Okulu'nun idealist metafiziğidir. Söz konusu iki kaynaktan, Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides'le izleyicilerinin mekânın varoluşunu yadsıdıkları hesaba katılırsa, Yunan geometrisi tarafından varsayılan sınırsız hazne ya da uzam olarak, atomcu-

---

[69] H. Walsh - B. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizik* (der. ve çev. A. Cevizci), 2. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, ss. 49-50.

lar tarafından öne sürülmüş boşlukla özdeşleştirilen mekân düşüncesinin çok daha önemli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, boşluk olarak söz konusu mekân anlayışı ile Yunan geometrisi arasında, öyle sanıldığı gibi, yakın ya da sıkı bir ilişki bulunmadığını öne süren pek çok düşünür, mekân düşüncesini Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığıyla ilişkilendirmiştir.[70]

Mekânın Gerçekliğini Yadsıyan Felsefî Yaklaşım: Kavram ya da tasarım olarak kaynağı nerede olursa olsun, filozoflar mekânla ilgili olarak iki şeyi tartışmışlardır. Bunlardan birincisi mekânın gerçek olup olmadığı; ikincisi de, gerçek ise mekânın mahiyetinin ne olduğudur. Mekânın gerçek olup olmadığı problemi gündeme geldiğinde, düşünce tarihinde pek çok filozof ya da metafizikçinin mekânın gerçek ya da nihaî olarak gerçek olmadığını öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapan metafizikçi açısından, mekânsal yüklemler sadece görünüşlere uygulanabilir; oysa, gerçeklik mekânın koşullarına tâbi değildir. Bu görüşlerin kökleri Platon'da ve onun da ötesinde Elealı filozoflar Parmenides ve, hareketle ilgili birtakım paradoksların sahibi olan Zenon'da bulunmak durumundadır. Platon İdeaları, gerçek mekânları hiçbir yerde olmayan ezelî-ebedî nesneler olarak tasarlamıştı. Aynı şekilde, Hıristiyanlık da, Tanrı'yı ezelî-ebedî olarak varolan ve evrenin her parçasında mevcut olan temel gerçeklik olarak tasarladı. Tanrı'nın mekânın içinde olmayıp, onun kaynağı olmak durumunda olduğunu belirten söz konusu teolojik bakış açısından, bir mekân başka bir mekânı dışta bıraktığı için, bir mekân içinde yer alan her ne ise, o mekânla sınırlanmış olur. Oysa, Tanrı tanım gereği sonsuz bir varlık olduğundan, onun mekândan ayrı olarak varolması gerekir.

Mekânın Gerçekliğini Kabul Eden Görüş: Mekânın gerçekliğini yadsıyan söz konusu bakış açısının tam karşısında, mekânın gerçekliğini ya da varoluşunu kabul eden tutum bulunur. Bu ana tutum ya da yaklaşım içinde mekânın varoluşunu açıklamaya çalışan iki ayrı kuram türü yer almaktadır: Mutlak ya da realist veya tözsel kuram ile göreli ya da idealist veya bağıntısal kuram. Bunlardan birincisi, mekânın şeylerin içinde bulunduğu nesnel bir gerçeklik olduğunu öne süren; dolayısıyla, mekânı

---

[70] R. Torretti, "Space", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

kap ya da hazne olarak yorumlayan klâsik ya da realist görüştür. Söz konusu "kap ya da hazne olarak mekân" görüşüne göre, mekân, içine bir şeyler yerleştirilinceye kadar boş olan bir kap olarak varolur. Mekânın içine bir şey konsun ya da konmasın, onun varolan bir şey olduğunu öne süren klâsik realist kuram Descartes ve Newton tarafından savunulmuştur. Bu görüşün karşısında, mekânın, birlikte varolan şeyler arasındaki dışsal bir bağıntı, insan zihninin şeyler arasında tasarladığı bir ilişki ve dolayısıyla dünyaya ilişkin özel bir tasarım biçimi olduğunu savunan bağıntısal ya da idealist mekân kuramı bulunur. Bu ikinci görüş Leibniz ve Kant tarafından geliştirilmiştir.

Descartes'ın Mekân Görüşü: Gerçekten de, söz konusu dört filozoftan tarihsel olarak en önce gelen düşünür olan Descartes, mekân anlayışını tamamen rasyonel bir analizle geliştirirken, mekânı maddeyle özdeşleştirmiş; bir mekânın gerçekte, o mekânı işgal eden cisimden ayrılmadığını söylemiştir. Yani, boş mekânın varolmadığını savunan Descartes'a göre, mekân maddî tözden ya da maddeden başka bir şey değildir. Çünkü mekân işgal eden bir şey, yer kaplayan maddî bir şeydir; yer kaplama ise, mekândır.

Newton'un Mekanist Anlayışı: Newton'un mekân anlayışı da realist bir anlayıştır; ama, onun görüşü Descartes'ın görüşünden farklılık gösterir. Başka bir deyişle, o, mekânı yalnızca bir kap değil, fakat mutlak bir kap olarak görmüştür. Mutlak mekân, Newton'a göre, kendi doğası içinde, dışsal herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın, aynı ve hareketsiz kalır. Mekânın içeriğinden bağımsız olarak, zorunlu ve sonsuz olduğunu ifade eden Newton açısından, mekân tüm diğer varlıkların varlık koşulu olan zorunlu yapıdır. O, zamanla birlikte, Tanrı'nın kendisinin özellikleri, algılama biçimi, hatta varlık tarzıdır.

Leibniz'in Bağıntısal Mekân Anlayışı: Bu mutlak mekân anlayışına karşıt bağıntısal mekân anlayışını geliştiren ve mekânın, bir öznel bir de nesnel yanı; bir psikolojik, bir de ontolojik tarafı olduğunu söyleyen Leibniz ise, yalnızca *monad*ların gerçek bir varoluşa sahip olduğu sisteminde, mekânın mantıksal bir yapım olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, mekân bağıntılardan meydana gelen, salt göreli bir şeydir. Mekânın kendisinin mantıksal bir yapım, ideal bir şey olduğunu öne süren filozof, bir idealist olarak, bu türden ideallere karşılık gelen gerçek bir mekâna ihtiyaç olmadığını savunmuştur.

Kant'ın Mekân Görüşü: Kant'a göre de, mekânı mutlak bir gerçeklik olarak ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Zaten mekân mutlak ya da nesnel bir gerçeklik olarak görüldüğünde, birtakım antinomilerle, çözümsüz çelişkilerle karşı karşıya kalınır. Kant'a göre, bu antinomi veya çelişkilerden kurtulabilmenin yegâne yolu mekânı, bir kendinde-şey, yani insandan bağımsız, mutlak bir şey olarak almaktan vazgeçmektir. O, bu yüzden, mekânın, zamanla birlikte, duyarlılığımızın *a priori* çerçevesi, evrene ilişkin tasarımımızın öznel koşulu olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Kant açısından, insanın kendisini mekândan kurtaramaması, mekân ve zaman olmadan hiçbir şeyi düşünememesi, bu ikisinin insanın zaten bir parçası olduğunu gösterir. Mekânın bir zorunluluk özelliği sergilemesinin nedeninin, insanın onsuz hiçbir şeyi bilememesi olduğunu söyleyen Kant'a göre, mekân, geometrinin *a priori* yapımları evrensel olarak geçerli olduğu için, evrenseldir.

Zamanla birlikte mekânın oluşturduğu çerçevenin ana özelliği, Kant'a göre, mekânın transendental idealitesi olmak durumundadır. Onun bir idealiteyi ifade etmesinin nedeni, mekânın insanın duyarlılığının öznel bir formu olmasıdır. Kant, zamansal-mekânsal çerçevenin bilginin *a priori* bir biçimde evrensel ve zorunlu bir koşulu olması dolayısıyla, bu idealitenin transendental olduğunu söyler. Mekân, Kant'ın gözünde, dış duyu formu olup, onun transendental idealitesi yanında, ampirik bir gerçeklik cephesi de vardır. Başka bir deyişle, mekân hem bilginin hem de ampirik verilerin formudur. Gerçekten de, bir kavram somut gerçeklikleri özetleyen soyut bir sembol olduğu için, Kant'a göre, mekân bir kavram değildir. Mekânın birliği, tam tersine, her türlü soyutlama ya da sentezlemeden önce gelen, ancak ve ancak saf sezginin konusu olabilen bir ilk veri olmak durumundadır. Dahası, mekânın kısımları ancak sonradan bir bölme yoluyla elde edilirler; onlar, bir kavramın bir araya getirdiği bireyler gibi, kendi aralarında benzer olmayan şeyler değildir; mekânın kısımları, bunun tam tersine homojen bir görünüm sergiler. Buradan yola çıkılarak, Kant'ta mekânın zihin tarafından inşa edilmiş soyut bir kavram olmadığı, fakat insanın duyarlılığının bir saf sezgisi olduğu sonucuna varabiliriz. Aslında, homojen olma, üç boyutlu olma benzeri özellikleri dikkate alındığında, Kant'ın mekânının özeliklerinin Eukleidesçi ve Newtoncu mekânın özellikleriyle aynı olduğu

söylenebilir. Şu farkla ki, Newton'un mutlak mekânı, onda insan zihnine taşınmış olup, Tanrı'nın algısı da insanın algısı hâline gelmiştir.

(iv) Zaman

Mekân için yukarıda söylenen her şey, hemen hemen aynıyla zaman için de geçerlidir. Özellikle de metafizik bir problem olarak ele alındığında, ikisi arasındaki belki tek fark, Kant'ın söylediği anlamda mekânın dış duyu formu olduğu yerde, zamanın iç duyu formu olmasından oluşur.

Zamanın Mekândan Farklılığı: Fakat zaman ile mekân arasında, bütün bu benzerlikleri ikinci plâna itip, zamanı özellikle insan varoluşu açısından ele aldığımız zaman ortaya çıkan çok büyük bir farklılık söz konusu olur. Bu temel farklılık da insanın mekân karşısındaki gücünün, zaman karşısında mutlak bir güçsüzlüğe dönüşmesinden meydana gelir. Gerçekten de, insanın hayal gücünün sonsuz şeyler olarak tasavvur ettiği zaman ve mekânı aklının kavrayamaması dolayısıyla onun hem mekân ve hem de zaman karşısındaki güçsüzlüğünü dile getiren pek çok filozofa ek olarak, bir de "Mekân gücümün, zaman ise güçsüzlüğümün ifadesidir" diyen veya demeye hazırlanan azımsanmayacak kadar çok düşünür vardır.

Zira kendisine nesnel bir problem olarak yaklaşabileceğimiz mekân, İstanbul'a gidip sonra Bursa'ya geri dönme örneğinde olduğu gibi, geriye döndürülebilir; çok daha önemlisi, mekân, bütün uçsuz bucaksızlığına karşın, insanın kendisine egemen olabileceği bir şeydir. Mekân önümde duran, kendisine bakabildiğim, bölüp ölçebildiğim bir şey olduğu için, esas itibarıyla problemlerin özel yeri, tekniklerin özel alanıdır. Mekâna sahip olan insan, sıra zamana geldiğinde, mutlak ve trajik bir biçimde güçsüzleşir. Zamanın bu güçsüzlüğe yol açan en önemli özelliği de, onun tek yönlü olması ve tersine döndürülememesidir. İnsanın zaman karşısındaki güçsüzlüğü, hem insanı kendi geçmişinin karşısına koyan deneyimlerinde, hem de onu geleceğe doğru yönlendiren deneyimlerde kendisini açığa vurur. İnsanın geçmişle ilgili güçsüzlüğünü en iyi gösteren şey pişmanlığın doğurduğu acıdır. Buna mukabil gelecek söz konusu olduğunda, pişmanlığın doğurduğu acıya beklenen şeyin yol açtığı işkence karşılık gelir. Her şey bir yana, gelecek insanı, kendi ölümünü

içinde barındırdığı için korkutur. "Bir adamın doğduğu anda, ölecek kadar yaşlı olduğunu" söyleyen Heidegger'in de belirttiği gibi, ölüm tehlikesi insana kendini bütün imkân ya da mümkünlerin ufkunda gösterir.

Heidegger'in Zaman Görüşü: Gerçekten de, Heidegger, zaman ile varlık tasarımı arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerken, Batı felsefesinde Platon'dan itibaren oluşturulan metafizik anlayışın sadece varlık problemini değil, fakat zamanın insan varoluşu üzerindeki bu bunaltıcı etkisini unutturma gibi bir sonuca yol açtığını savunur. O, gerçekten de, Batı metafizik geleneğini, Varlığın anlamı olan zamansallığın unutulmasının bir sonucu olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki gerçek ayrımın kaybolduğu bir töz ve mevcudiyet metafiziği olarak değerlendirir ve bu durumun söz konusu geleneğin *zaman* kavrayışından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, Platon ve Aristoteles'ten beri geleneksel Batı felsefesinde olmak fiili zaman içerisinde devam edip gitmeye işaret etmek amacıyla kullanılmıştır. Hatta Tanrı ve İdealar da, belli bir gerçekliğe bütün dünyevî şimdileri kuşatan ebedî bir şimdi içerisinde sahip olan tözler olarak düşünülmüştür. Buna göre, bir şey zamanın belli bir anında var olmadıkça, yani daimî bir şimdi içerisinde mevcut bulunmadıkça hakikî bir varlığa da sahip olamaz.

Bu düşünce geleneğinde, zaman şeyleri ve olayları içeren bir kap olarak ele alınırken; Heidegger'e göre zaman içerisinde olmak da, gündelik varoluş hareketinin hesaplanması ve organize edilebilmesi amacıyla, homojen bir ortamda bulunmak olarak değerlendirilmiştir. Heidegger açısından, zamansal ortamın bu şekilde homojenleştirilmesi bir yandan aslî zamanın düzleştirilmesine ve tarih-dışı, ezelî ve ebedî, değişmez bir varlık ve hakikat telakkisinin doğmasına vücut verirken, bir yandan da insanın sahici bir yaşam perspektifinden koparak, kendisini gündelik yaşam içinde ve şimdiki zamanın meşguliyetlerinde kaybetmesine yol açmıştır. Buna göre, gündelik yaşam içerisinde insanlar sadece varolanlardan, zaman içerisinde yüz yüze gelinen şeyler olarak değil, fakat kendi faaliyetlerinden de zamana sahip olacakları veya zaman kaybedecekleri bir şey olarak söz etme eğilimde olurlar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger temel eseri olan *Varlık ve Zaman*'da, sadece Varlık konusuna değil, fakat ondan ayrılmaz olduğunu düşündüğü zaman meselesine de, insan ya

da onun deyimiyle, "dünyadaki-varlık" olarak *Dasein* açısından yaklaşır. Gerçekten de, onun nokta-i nazarından *Dasein*'ın en temel yönlerinden biri zamansallıktır. Nitekim, o, *Dasein*'a yönelik temel analizlerinde, zamansallığa, *Dasein*'ın varlığının anlamı olarak işaret eder. Çünkü Heidegger'e göre zamansallık, varlığı kavrayan *Dasein*'ın Varlığını oluşturan karakteriyle, aynı zamanda kaygının ontolojik anlamını verir. Egzistansiyel terimlerle ele alındığında *Dasein*'ın zamansallığı, sırasıyla *varoluş*, *fırlatılmışlık* ve *düşmüşlük* olmak üzere, üç unsurdan oluşmuş ontolojik bir yapıdan çıkarılır.[71] Varoluş, *Dasein*'ın, varolmaya-yönelik-imkân olduğu anlamına gelir; yani *Dasein*, kendi varlığını değişik imkânlar üzerinde tasarlar. Bu anlamda varoluş, "gelecek" fenomenini temsil eder. Fırlatılmışlık, *Dasein*'ın kendisini tarihsel olarak oluşturulmuş maddî ve manevî bir çevre içerisinde, yani imkânlar alanının daima bir dereceye kadar sınırlı olduğu dünya içinde bulmasına gönderme yaparken, olmuş-olan olarak "geçmiş"e tekabül eder. Nihayet, düşmüşlük de, *Dasein*'ın, kendisini, varolanların ortasında bulduğunu ortaya koyar. Varolanlarla karşılaşma, onlarla birlikte-varolma, onların yanında-olma, *Dasein* için dünya-içindeki bu varolanların mevcudiyeti yoluyla mümkün kılınır. Bu ise, "şimdi"nin ilksel ve temel oluşunu ifade eder. Buna göre, *Dasein*, yalnızca zaman içerisinde olmadan dolayı zamansal değildir, fakat onun hakikî varlığı zamansallıkta, yani geçmiş, gelecek ve şimdinin aslî birliğinde köklendiğinden ötürü zamansaldır.

Heidegger, geleceğe açıklığı içindeki insanın imkân hâlindeki varlığını sahici zamansallık ekseninde öne çıkarır. Zira imkân hâlinde varolmak suretiyle geleceğe açık olmak, özünde insan doğasına ait olup, gerçekleşmiş olmaktan daha fazla bir şeyi ortaya koyar. İnsan, gelecekteki herhangi bir şimdide fiilî anlamda mevcut hâle gelmeseler dahi, daima tam da kendi varlığına ait birtakım imkânlarından ibarettir. Zaten *Dasein*'ın "özünün varoluşunda yattığı" düşüncesi de, *Dasein*'da sergilenebilir olan karakterlerin, *Dasein* için mümkün varoluş yolları olduğu anlamına gelir.[72] Bu imkânların sürekli bir biçimde henüz gerçekleştirilmemiş olması ise, herhangi bir noksanlıktan ziyade,

---

71 C. Macam, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993, ss. 90-91

insanın pozitif gücüne işaret eder. Benzer bir biçimde insanın geçmişi de, bir zaman mevcut olup daha sonra ortadan kaybolan bir şey olmayıp; insanın, olumlama, muhafaza etme ve ayrıca unutma şeklinde değişik tutumlarla varsayabildiği bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'e göre geçmiş, gelecek ve şimdi, kendi rollerini icra etmek suretiyle insan yaşamını ve özünü oluşturur. İşte bu durumun bir sonucu olarak Heidegger, *Dasein*'ı, daima kendi *imkânlarına* doğru, kendisinin ötesinde kendisini tasarımlayan bir varlık tarzı ya da modu olarak tasvir eder. İnsan varoluşu hiçbir biçimde, bir ağaç veya taş misali, belirlenmiş bir olgu veya verili bir gerçeklik olarak anlaşılamaz. Onun imkânların bir tasarımı olarak anlaşılması gerekir. Çünkü insan varlığı, artık olmadığı geçmiş ve henüz olmadığı gelecek, yani olmadığı şey olarak zaman içerisinde varolur.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ETİK

Etikle birlikte, felsefenin üçüncü ana alanına, pek çok insana göre de esas alanına girmiş oluyoruz. En azından kitabın mantığı ya da kuruluşu açısından, birinci alan önce genel olarak bilgi ve sonra da bilimsel bilgi olacak şekilde bilgiyle, ikinci alan ise varlıkla ilgilidir. Üçüncü alanı, elbette estetikle birlikte meydana getiren, ve bu bakımdan bir normatif disiplin olarak siyaset felsefesiyle olduğu kadar, şu ya da bu bu ölçüde din felsefesiyle de ilişkili olabilen etik, değerle ilgili olmak durumundadır. Burası artık, normatif alana açılan kapıyı oluşturur.

Ahlâk ve Etik: Etik, ama özellikle de "felsefe açısından ahlâk" veya ahlâk felsefesi deyimi, ahlâkın iki yönü olduğunu veya ahlâk ile etiğin birbirine karıştırılmaması gerektiğini gözler önüne serer. Her ne kadar gerek ahlâk ve gerekse etik yaklaşık olarak aynı anlama gelseler de, daha doğrusu her ikisi de töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç anlamına gelen köklerden türemiş olsa bile,[1] ahlâk ve etik, biri birey açısından verili olup, diğeri inşa edilecek şekilde iki ayrı duruş veya alanı tanımlar.

---

[1] Etik sözcüğü Grekçe "*ethos*," Batı dillerinde ahlâk anlamına gelen *morality* (İng.) *moralité* (Fr.) veya *moralität* (Alm.) sözcükleri ise Latince "*mos*" sözcüğünden türer. Gerek "*ethos*" ve gerekse "*mos*", töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, mizaç, karakter anlamlarına gelir. Aynı şekilde Türkçedeki "ahlâk" sözcüğü de, tıpatıp aynı anlamları taşıyan Arapça "hulk" kökünden gelmektedir.

Gerçekten de, ahlâk hem felsefeden bağımsız bir alandır, hem de felsefenin ana disiplinlerinden birini oluşturur. Felsefeden bağımsız bir alan olarak ahlâk, bir kurallar sistemidir; o, "insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değer sistemi"dir. Gerçekten de, ahlâkın geçmişi oldukça eskilere gider. Nitekim, bir toplumun oluştuğu her yerde, bu toplumdaki insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar olmuştur. İşte bu normlar ve kurallar, belli bir ahlâk sistemi meydana getirir.

Ahlâk ve Hukuk: Ahlâk görgü kurallarından, hukuk ve dinden ayırt edilir. Görgü kuralları da bir toplum tarafından benimsenmiş birtakım davranış biçimlerini ifade edip tanımlar. Fakat görgü kuralları ahlâkla ilişkili eylem türlerinden daha az ciddi olduğu düşünülen, değer içeriği oldukça zayıf olan davranışlar için kullanılır.

Ahlâkın hukukla daha yakın bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, ahlâk tarafından yönetilen davranışla hukuk tarafından yönetilen davranış arasında dikkate değer bir örtüşme vardır. Buna göre, ahlâk ile hukuk arasında, en azından birkaç noktada ortaklık vardır: **(i)** Her şeyden önce gerek ahlâk ve gerekse hukuk, herkesin her istediğini yaptığı yerde ortaya çıkabilecek olan kaosu önlemek gibi bir pratik zorunluluğun ifadesi olarak ortaya çıkar. **(ii)** Her ikisi de bir kurallar bütünü geliştirdiği için, **(iii)** dayandığı ilkelerin niteliği bakımından normatif bir yapıyı gözler önüne serer.[2] İkisi arasındaki en önemli fark hukukî kuralların yazılı olması olgusu tarafından belirlenir. Başka bir deyişle, hukukta kuralları ihlal edenler için getirilen yaptırımlar söz konusudur; yani, onda yasaları yorumlayıp cezalar veren resmî görevliler bulunur.[3]

Tarihsel incelemeler, ahlâkın hemen her durumda hukuktan önce geldiğini, hukukun mevcut ahlâkî kurallar ve değerler sistemini kutsadığını gösterir.[4] Buna göre, bir kültürde doğru ve ahlâkî davranmanın yolunu gösteren kuralları listelemek anlamında sosyal ahlâkın bir tür kodlanması olmak durumunda

---

[2] D. Özlem, *Etik - Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s. 205.

[3] R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 117.

[4] J. P. Thiroux, *Ethics*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977, s. 17.

olan hukukun, gerçekten de ahlâksız veya sıkı bir normatif içerikten yoksun olamayacağı kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, ahlâk insanlarla insanlar tarafından yaratılan kurumların davranışlarını yöneten anlamlı yasalar için gerekçeler temin eder.

Ahlâkın Kaynağı: Demek ki, ahlâkî kurallar ve normlardan yoksun olan, bir ahlâk sistemi bulunmayan bir toplumdan söz edemeyiz; ne kadar ilkel olursa olsun, en eski toplumlar için bile, bir ahlâktan söz etmek gerekir. Çünkü ahlâk, ilgili toplumdaki insanların eylemlerini belirleyen, tarihsel süreç içinde bir kuşaktan diğerine aktarılan, aktarılırken hiç kuşku yok ki belli bir dönüşüme uğrayan kurallar sistemidir.

Bir kurallar sistemi olarak ahlâkın kaynağı meselesi gündeme geldiğinde, araştırmacılar, biri din, diğeri toplum sözleşmesi olmak üzere, iki ayrı kaynaktan söz ederler.[5] Bunlardan, insana yükümlülüklerini, onun neden sakınıp neleri yapması gerektiğini bildiren ahlâkî kuralların kaynağı olarak Tanrı'yı gösteren dinî kaynak, ahlâkı insanın kusurlu varlığını veya bozulmuş özünü Tanrı'nın irâdesiyle uyumlu hâle getirme ya da daha doğrusu Tanrı'nın yardımıyla ıslah etme zorunlu teşebbüsüyle açıklar. Buna göre, yaratıcısı Tanrı, harama el uzattığı için cennetinden kovmuş olduğu, dolayısıyla, yol göstericiliğe muhtaç insana uymakla yükümlü olduğu kural ve yükümlülükleri armağan eder.

Ahlâkın ikinci kaynağı, ümmetten ulus devlete geçişle veya dinin, sekülerleşme süreçlerine koşut olarak, kamusal alandan bir şekilde uzaklaştırılmasıyla birlikte gündeme gelen toplum sözleşmesidir. Burada da bir kez daha vurgu insanın negatif, "başkasının kurdu" olan doğasına olup, ahlâk bir ulusu meydana getiren unsurların, yani bireylerin veya grupların birlikte barış içinde yaşamalarını mümkün kılan ilkeler ya da kurallar sistemini ifade eder.

Ahlâk Türleri: İnsanın neye ya da kime karşı ahlâklı olması gerektiği sorusuna bağlı olarak, ahlâkın farklı türleri olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, uygarlık tarihi boyunca, insanın Tanrı'ya, başkalarına, kendisine ve doğaya karşı ahlâklı olması gerektiği söylenmiştir. Bu yüzden, dört ayrı ahlâk türünden söz

---

5 M. Midgley, "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993 ss. 3-13; krş., J. Berg, "How Could Ethics Depend on Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.

etmek mümkün gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, **(1)** insanın yaratıcısına karşı olan ödev ve yükümlülüklerini gösteren dinî ahlâktır. Bu tür bir ahlâk elbette, insanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu, bu yaratılmışlığın izini taşımak durumunda olduğu, fakat onun kendine yeter olmayıp, Tanrı'nın rehberliğine ihtiyaç duyduğu kabullerine dayanır.

(2) Doğal ahlâk, ikinci ahlâk türünü oluşturur. O, bütün ilkel kültürlerde yaygın olan bir ahlâk türü olup, insana varlığını bir anlamda kendisine borçlu olduğu doğaya karşı olan temel yükümlülüklerini gösterir. **(3)** Üçüncü ahlâk türü, bireyin kendisine karşı olan yükümlülüklerini dile getiren bireysel ahlâktır. Bu ahlâk türü, bireylerin, kendilerine karşı olan ilişkilerinde söz konusu olur. Örneğin, küçük çıkarlar peşinden koşarak fırsatçılık yapması, kişinin manevî bütünlüğüne verilmiş bir zarardan başka bir şey olamaz. Yine, insanın sigara içmesi veya alkol tüketmesi, kendisine Tanrı'nın veya doğanın verdiği emanete hıyanet etmesi anlamına gelir. Bunlar ahlâkî eylemler değildirler, çünkü kişiye zarar verirler. **(4)** Bununla birlikte, ahlâk dediğimizde anladığımız, daha ziyade sosyal ahlâktır. Bu ahlâk türü, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde söz konusu olur. Onun en önemli ahlâk türü olmasının nedeni, insanların en önemli ahlâkî davranışlarının birbirleriyle ilişki kurduktan ve hatta çatışmaya girdikten sonra ortaya çıkmasıdır.

Etik: Söz konusu türleri veya kaynağı her ne olursa olsun, kabul etmemiz gerekir ki, ahlâk, bütün unsurlarıyla bireyin hazır bulduğu norm ve kurallar bütünüdür. Burada birey, büyük ölçüde pasif ve alımlayıcıdır. Öte yandan, ahlâk büyük ölçüde lokal ya da yereldir; yani, o bütün önemine rağmen, bir bireyin, topluluk ya da cemaatin hayatla ilişki içinde geliştirmiş olduğu değerler ve kurallar silsilesini, yaşama bilgeliğini ifade eder. İşte bu açıdan bakıldığında ahlâk ve ahlâklılık olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratiktir.

Etik ise söz konusu pratiğin kuramı olmak durumundadır. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlâkî hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki, bu hayat içinde taşınan veya cisimleştirilen ahlâkî değerler, peşinden koşulan idealler bulunması vazgeçilmez bir şeydir. Etik işte bu ahlâkî hayatı ele alıp tartışan, söz konusu moral değerlerle ideallerden meydana gelen ve ahlâk adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Başka bir deyişle, ahlâkın

eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin kuramı olmak durumundadır.[6]

Çok daha önemlisi, etik, bireyin veya ahlâkî failin alıcı değil de, bütünüyle kurucu ya da etkin olduğu bir alan ya da tutumu ifade eder. Çünkü o burada, hazır bulduğu değer ve kuralları hayatına bir şekilde monte etmekle yetinmez, onların hesabını, aklî bir düzeyde tartışarak, sorgulayarak, hatta temellendirerek verir. Hayatına bu şekilde etik bir boyut katarken, elbette cemaatin ruhundan veya lokal olan ahlâktan beslenerek ilkeli ve evrensel bir düzeye yükselme yolunda adımlar atar. Böyle birinin davranışı ve duruşu, artık sadece ahlâkî değil, fakat etik bir eylem ve duruştur. Çünkü o bu sayede, sadece eyleminin değil, fakat bir bütün olarak hayatının hesabını verebilir, dünyadaki moral krizin sorumluluğunu üstlenmeye hazır hâle gelir.

Ahlâk üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma; ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımladığımız etik veya ahlâk felsefesine katkı yapanlar, bununla birlikte daha ziyade filozofça düşünebilen, bizzat etik ile meşgul olan düşünürlerdir. Zira, ahlâkî hayatı şahsen yaşayan, ahlâkî problemlerle ilgilenen sağduyu sahibi ortalama insan, ahlâklılık üzerine düşünür, ahlâkî hayat hakkında konuşur. Ama onun düşünce ve söylemleri, çoğu zaman tutarlı, argümantatif ve sorgulayıcı olmanın, yani etik problemleri irdelemenin uzağında kalır.

Oysa, etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği gibi konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlarken, ahlâkî problemleri irdeler; değerler vazetmekle kalmayıp, gerekirse onları yeni baştan tanımlar, ahlâklılığın ilk ilkelerini sistematik bir tarzda ve tutarlı bir biçimde ortaya koyar, bu ilkeleri argümantatif olarak temellendirmeye çalışır. Artık neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalı diye de tanımlayabileceğimiz etiğin temel özelliği; hiç kuşku yok ki onun genelliği, kuramsal ve sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır.

---

[6] A. Pieper, *Etiğe Giriş* (çev. V. Atayman - G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 171.

Etiğin İki Düzeyi

Kuramsal ve Uygulamalı Etik

Bununla birlikte, bu özellikler etiğin bütününden ziyade, belli bir bölümünü karakterize eder. Gerçekten de, kuramsallık ve genellik, uygulamada sadece birtakım münferit konularda problem çözmeyi ve dolayısıyla vizyonumuzu geliştirmeyi amaçlayan uygulamalı etik için geçerli değildir. Normatif ve kuramsal bir araştırma tarzı olarak etiğin antik Yunana özgü bir anlayışın yeniden canlandırılması suretiyle, pratik sorunlara uygulanmasının sonucu olan en yeni dalı olarak uygulamalı etik söz gelimi kürtaj, kirli eller, hayvan hakları, ötenazi gibi özgül, tartışmalı ahlâkî konu ve problemlerin analiziyle belirlenir.

Özel ve kamusal yaşamda karşılaşılan problemlere, ahlâkî bir bakış açısından hareketle uygulanan felsefî değerlendirme, inceleme ve analiz olarak uygulamalı etiğin kapsamı içine giren konulardaki büyük artıştan dolayı; o, günümüzde biyoetik, tıp etiği, iş etiği, çevre etiği, cinsellik etiği, medya etiği gibi birtakım alt dallara ayrılmaktadır. Buna göre, uygulamalı etik normatif düzeyde elde edilen kuramsal birikimin çeşitli alanlara tatbik edilmesi suretiyle problem çözmeyi amaçlar.[7] O, alabildiğine karmaşık hâle gelip, farklı kompartımanlara ayrılan hayatın ve toplumun karşı karşıya kaldığı çok çeşitli problemlere çözüm bulmayı amaçlayan somut bir etik, bir tür düşünce jimnastiği olmak durumundadır. Bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde, bir konu ya da problemin uygulamalı etik kapsamına girebilmesi için iki şeye ihtiyaç bulunduğu söylenebilir. Bir kere, her şeyden önce ilgili konunun, yanında ve karşısında, lehinde ve aleyhinde olan insanların veya grupların olması anlamında, tartışmalı bir konu olması gerekir. Sonra da konunun, bireylerin etik ödev ve yükümlülükleriyle ilgili olan evrensel bir ahlâkî problem olma zorunluluğu vardır.[8]

---

[7] T. Beauchamp, "Applied Ethics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 236.

[8] A. Pieper, *Etiğe Giriş* (çev. V. Atayman - G. Sezer), Ayrıntı Yay., İst., 1999, ss. 86-87.

Aslında pek çok araştırmacı ya da düşünür için, uygulamalı olmayan bir etikten söz etmek veya kuramsal etikle uygulamalı etik arasındaki sürekliliği atlamak pek mümkün gibi görünmemektedir. Bunun en temel nedeni ise, hak ve adalet gibi kuramsal kavramların sadece soyutlamalar olmamaları, ancak esas itibarıyla somut durumlarda ve sosyal düzenlerde anlam kazanmalarıdır. İkinci olarak, münferit bir moral problem üzerinde durulurken, normatif etikten gelen bakış açılarından, kısacası kuramsal etiğin temin ettiği birikimden yararlanılmaması imkânsızdır; çünkü uygulamalı etikte karşılaşılan veya ele alınan problemlerin çözümü doğrultusunda, genellikle bu birikim yol gösterir. Bundan dolayıdır ki, uygulamalı etiği geleneksel ahlâktan veya kuramsal etikten koparmak, pek çok etik düşünürüne göre mümkün değildir.

İkisi arasındaki sürekliliğe yapılan vurguya rağmen, uygulamalı etiği kuramsal etikten ayıran birtakım temel özellikler olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi ve en önemlisi, uygulamalı etikte bağlama ve ayrıntıya gösterilmesi gereken dikkat ve ilgidir. İkinci olarak, onda hemen her zaman daha bütüncü bir yaklaşım söz konusu olur; yani uygulamalı etikle uğraşan bir düşünür ya da araştırmacı, kişisel ve kamusal alanda karşı karşıya kalınan moral problemlerin çözümünde sadece felsefî birikimin değil, fakat gerektiğinde psikoloji ve sosyolojinin, kültür ve tarih bilgisinin ve hatta insana yönelik biyolojik bir bakış açısının uygun, hatta zaman zaman gerekli olduğunu düşünme eğilimi taşır; bu eğilime kuramsal etikle akademik bir disiplin olarak meşgul olan araştırmacılarda pek fazla rastlanmaz. Üçüncü olarak da, uygulamalı etiği esas karakterize eden şeyin, onun odak noktasında tikelin, bireysel vaka araştırmasının bulunması olduğu söylenebilir.[9]

Uygulamalı Etiğin Doğuşu

Uygulamalı etik, 1960'lı yıllardan başlayarak, Anglo-Sakson dünyada, özellikle de Amerika'da, siyah beyaz eşitliği için mücadelenin, Vietnam Savaşı'na karşı çıkışın, cinsel eşitlik tartışmalarının temelinde yer alan pratik ve felsefî soruların ve ilke-

[9] T. Beauchamp, *a. g. e.*, 2006, s. 238.

lerin bir ifadesi olarak doğmuştur. Öte yandan uygulamalı etiğin felsefî araştırmanın bir dalı olarak görülmesi tavrının, felsefenin sadece etik alanının kapsamı içine giren problemleri analiz edip, onları açıklığa kavuşturabileceğini, ama bu problemlere bir yanıt ya da çözüm getiremeyeceğini öne süren analitik etik anlayışının karşısında yer aldığını unutmamak gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere, uygulamalı etik, yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünyada, hatta akademik çevrelerde ne kadar yaygınlaşmış olursa olsun, çağdaş düşünceye genelde hâkim olan etik ve felsefî kavrayışa önemli ölçüde aykırı olmak durumundadır. Zira ampirizm ve pozitivizmin hâkimiyeti sırasında, yirminci yüzyılda yaygın hâle gelen anlayış, felsefenin pratik problemler karşısında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı görüşü olmuştur.

Söz konusu görüşün temelinde ise, (1) ünlü İngiliz deneyimci ya da pozitivist düşünürü Hume'dan gelen, "olması gereken"in "olan"dan, "değer"in "olgu"dan türetilemeyeceği itirazıyla, (2) bir diğer meşhur İngiliz düşünürü Moore'un ahlâkî özellikleri birtakım doğal ya da ampirik özelliklerle özdeşleştirmenin "doğalcılık yanlışı"na düşmek olduğunu bildiren görüşü bulunur. Uygulamalı etiğin başarıya erişebilmesi için, hiç kuşku yok ki bu argüman ya da itirazlara, en azından işkence, soykırım benzeri ağır durumlarda "olguların konuşmalarının" sağlanması suretiyle karşı konması gerekir. Mamafih, olguyla değerin ayrı tutulması gerektiğini dile getirilen itiraz, en azından İngilizce konuşan dünyanın dışında çalışan filozoflar, esas olarak da *praxis* telakkileri ile kimi Marksist düşünürler ve Frankfurt Okulu teorisyenleri, dünyada bir rol oynama misyonu üstlenmiş angaje düşünürler olarak Fransız egzistansiyalistleri ve nihayet postmodern filozoflar tarafından önemli ölçüde aşılmıştır.

Kuramsal Etiğin Türleri

Bir felsefe disiplini olarak etik aşağı yukarı milattan önce beşinci yüzyılda başlamıştır; onu ortaya çıkaran en önemli şey de, Sokrates ve Platon gibi filozofların insan hayatının amacı ve erdemli bir hayatın niteliği üzerinde düşünmeye başlamaları olmuştur. Gerçekten de, Sofistlerin genel geçer moral değerle-

rin olmadığı inancıyla tam bir ahlâkî göreciliğin savunuculuğunu yaptıkları yerde, hocası ve Platon evrensel ahlâkî değerlerin varolduğu inancını temellendirmek için yoğun bir çaba sergilemişlerdi. Ahlâk filozofu, işte bu tarihten itibaren ahlâklılığı mümkün kılan, ahlâkî hayatı belirleyen koşulları ve insanın ahlâkî eylemlerini ele almış; eylemlerin kendilerine dayandığı ilkeleri araştırmıştır.

Normatif Etik

Bu yüzden, etiğin ahlâklılığın özünü ve ahlâkın ilke ve temellerini araştırdığı; ahlâklı olmanın ne anlama geldiği üzerinde durduğu söylenebilir. O, yine akıllı varlıklar olarak biz insanların nasıl bir hayat yaşamamız veya hangi amaçların peşine düşmemiz gerektiğini ele alır. Etik, ayrıca, insan olmamız dolayısıyla, bizim birtakım ödevlerimiz olup olmadığını sorgular. Demek ki, geleneksel anlamı içinde etik, olması gerekeni bildiren kural koyucu ya da normatif bir disiplin olmuştur. Başka bir deyişle, etikle anlaşılan daha ziyade insan varlıklarına, neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyla, belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihaî amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlâkî eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir.[10]

Etik düşünür, şu hâlde çoğunluk doğrudan doğruya veya esas itibarıyla değerleme işine girişir, neyin iyi ya da kötü olduğunu söyler; o, kural koyar, yaşama biçimi geliştirir, hayat tarzı teklif eder ya da belli bir yaşam biçimini temellendirir, kısacası insanlara ahlâkî bakımdan rehberlik eder. Buna göre, normatif etik insanlara hayatları sırasında rehber olur ve böylelikle de onlara kullanacakları normları sağlar. Bundan dolayı, kural koyucu yaklaşımı benimseyen ahlâk filozofu, insanlara ne yapmaları ya da neden kaçınmaları gerektiğini göstererek, kendilerine yükümlülüklerini ve sorumluluklarını anımsatan nesnel ahlâkî hakikatler bulunduğunu savunur.

---

[10] H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, ss. 3-4.

Normatif Etiğin Geleneksel Problemleri: Nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâkî ilkeleri araştıran; hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışan, âdil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eden, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgulayan normatif eğitin üç temel ya da geleneksel problemi olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlâkî erdemlerle ilgili olup, o hangi insan karakterlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner. İnsanın karakteri kendisine uygun düşen eylemlerle şekillenip sergilendiğine göre, burada eylem ve dolayısıyla, erdemle ilgili tartışma mantıksal olarak önce gelir. İşte bu bağlamda, ahlâken iyi insan, erdemli veya ahlâkî bakımdan doğru eylemleri hayata geçiren insan olmak durumundadır.

Normatif etiğin geleneksel problemlerinden birincisinin ahlâkî faille ilgili olduğu yerde, ikincisi toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir. Buradaki temel problem, sosyal etik bakımdan merkezî bir önemi olan esas soru, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur. Bu sorunun, bir yandan insanların gerçekleştirdikleri eylem ve sahip oldukları karakter türleri onların sosyal çevreleri tarafından oldukça güçlü bir biçimde etkilendiği, diğer yandan da sosyal çevrenin nasıl olması gerektiği doğrudan doğruya insanlardan hayata geçirmeleri istenen eylem ve sahip olmaları beklenen karakter türleri tarafından belirlendiği için, normatif etiğin diğer tartışma konularıyla iki yönlü bir ilişkisi vardır. Normatif etiğin üçüncü geleneksel problemi hangi değerlerin temel olduğu, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemidir.

Betimleyici Etik

Etiğin özünü, gerçek gövdesini, hiç kuşku yok ki, normatif etik oluşturur; yani, etiğin kendisi, "olan"la değil de, "olması gereken"le ilgili bir düşünüm ya da disiplindir. Gerçekten de, bilimin olanı betimleyip açıkladığı yerde, etik kural koyar, norm getirir, olması gerekeni bildirir. Bu yüzden, betimleyici ya da

deskriptif etik ifadesi, şu ya da bu ölçüde çelişik olan bir ifade ya da başlık olmak durumundadır.[11]

Hâl böyle olmakla, yani etiğin kendisi normatif bir disiplin olmakla birlikte, teleolojik dünya görüşünün hâkim olduğu klâsik dünyada olduğu kadar, Yeniçağ'ın olguyla değer arasında bir ayrım yapılmadığı başlangıç dönemlerinde de, normatif bir etik kuram öne süren düşünürler bazen kuramlarını temellendirmek ya da meşrulaştırmak için betimleyici (deskriptif) etikle meşgul olmuşlardır. Ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici etik, bilimsel ya da tasvirî yaklaşımın ahlâk alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek ya da kural koymak yerine, sadece insan eylemini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Buna göre, betimleyici etik ahlâk ve ahlâkî eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir, ahlâkî inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder.[12]

Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci, gözlemci veya gözlemleyici durumdadır; ahlâkî olgu ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip, tasvir eder, açıklar. Örneğin, egoizm gibi bir etik teori bağlamında betimleyici etik türü olarak psikolojik egoizm, konuyu felsefî ve kural koyucu bir yaklaşımla ele alan etik egoizmden farklı olarak, bencillik konusunu olgusal ya da bilimsel bir tarzda ve betimsel bir yaklaşımla ele alır ve insan varlıklarının özleri ya da doğaları itibariyle veya kuruluşları gereği kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini söyler.[13]

Ya da örneğin haz bağlamında, psikoloji sadece hazzın ne olduğunu, haz duymanın nasıl bir yaşantı ve ne tür bir deneyim olduğunu açıklar. Fakat hazzın kendi içinde iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda hiçbir şey söylemez. Zira bu, bilimsel değil de, felsefî bir sorudur. Aynı şekilde, sosyoloji de, bir toplumun hangi ahlâkî değer ve inançları benimsediği, o toplumda ne tür ahlâkî ilke ve kurallara yer verildiği, hangi ahlâkî ideallerin peşine düşüldüğü sorularını, değerden bağımsız olgusal bir

---

[11] J. G. Masseriy, *An Introduction to Ethical Theories*, University Press of America Inc., New York., 1995, s. 10.

[12] A. Pieper, *a. g. e.*, s. 209.

[13] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 6.

araştırma ile verebilir. Fakat hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir şekilde cevap veremez.

Betimleyici etiğin düşünce tarihinin belli dönemlerinde normatif etiğe temel teşkil etmesi için geliştirilmiş olduğunu görüyoruz. Söz gelimi, hazcılığı benimsemiş bir etik düşünür, hazzı insan hayatının en yüksek iyisi olarak konumlar, mutluluk nihaî amacının en temel bileşeni olarak öne sürerken, doğanın insanı haz ve acı gibi iki efendinin kölesi yaptığını söyler. İnsanın özü ya da doğasıyla ilgili bu psikolojik hakikatle, öne sürülen normatif bir kuram olarak etik egoizmin temellendirilmesi amaçlanır. Demek ki, bu açıdan bakıldığı zaman da, yani betimleyici etikle esas itibarıyla normatif etiğe zemin oluşturmak için meşgul olunduğu olgusu dikkate alındığı takdirde, etikten olması gerekenle ilgilenmek durumunda olan normatif etik anlaşılır.

Metaetik

Bunun tek istisnası, özellikle Anglo-Sakson dünyanın felsefenin görevini, dünya hakkında yeni doğrular üretmekten ziyade analitik bir görev olarak algılamaya başladığı yirminci yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılda, yine moral hakikat ya da ahlâkî nesnellik imkânıyla ilgili kuşkuculuk, filozofları etik alanında normatif kuramlar geliştirmekten ziyade anlamla ilgili meselelerle meşgul olmaya yöneltmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan metaetik, etik düşünüşün son zamanlarda normatif etiğe alternatif ikinci ana şeklini temsil eder.

Gerçekten de metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder.[14] Bu görüşe göre, ahlâk filozofları normatif etikle meşgul olmamalıdır, çünkü onların kendilerine ahlâkî hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlâkî vaazlar verme veya nasıl yaşama-

---

[14] A. Pieper, *a. g. e.*, s. 80.

ları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik ya da ahlâk sistemi geliştirme yönündeki felsefî teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yüzyıllık çabalarına rağmen, başarısızlığa uğramıştır. Bütün bu olumsuzluklara karşın yine de normatif etik kuramı oluşturulmak istenirse, ahlâkî yargıların mantıksal statüsü ve etik akıl yürütmenin doğası belirsiz ve karanlık göründüğü için, önce metaetiğin işini lâyıkıyla yapmasına izin vermek lazım gelir.[15]

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu hâlde, ahlâk filozofunun normlar ve kurallar ile, kural koymakla, nasihat vermek, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmaması gerektiği kanaatindedirler.[16] Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemek isteyen normatif etik düşünürü bu tavrıyla yapamayacağı bir şey hakkında söz vermiş olan kişidir. Çünkü filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlâk alanına giren kavramları, ahlâkî yargıları analiz etmek, ahlâkî davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır. Örneğin, çağdaş İngiliz filozofu B. Mayo'ya göre, "etiğin işi ahlâk ilkeleri ortaya koymak değil, fakat konmuş olan ilkeleri analiz etmektir." Birtakım ahlâk ilkeleri ortaya koymak için yola çıkan bir ahlâkçı ile gerçek ahlâk filozofunun faaliyeti arasında mutlak bir farklılık bulunduğunu öne süren ünlü analitik düşünür A. J. Ayer'a göre ise, "gerçek ahlâk filozofu ahlâkî yargılar öne sürmez, insanlara birtakım davranış tarzları dikte etmez, fakat insanların bir ahlâk yargısı verdiklerinde ne yaptıklarını analiz eder."[17]

Demek ki, normatif etik ilk elden ahlâkî yargılar, "Haz iyidir", "Nihaî amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Hırsızlık kötüdür", "İnsanlar başka insanları bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görmelidirler" benzeri yargılar ortaya koyar: Bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşleri oluşturur. Metaetik ise, normatif etiği var-

---

[15] G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1967, ss. 2-3.

[16] T. L. Carson, "Metaethics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 155.

[17] A. J. Ayer, "On the Analysis of Moral Judgement", *Philosophical Essayse*, New York, 1954, s. 46.

sayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler. Bundan dolayı, metaetik ahlâkî hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkarak, onun üzerine bir söylem gerçekleştiren bir etik türü olmak durumundadır.[18]

Başka bir deyişle, metaetik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem olup, bir insan toplumunun belli inanç, değer ve normlara göre düzenlenmiş ve geleneksellеşmiş hayat tarzı olan ahlâk ile ahlâkî hayata dair sistemli felsefî araştırma olarak normatif etiği varsayar. Buna göre, etiğin ya da normatif etiğin malzemesi ahlâktan, bireylerin ya da cemaatlerin ahlâkî hayatından çıkarken, metaetiğin malzemesi normatif etikten gelir. Onun konusu "yaptırım", "amaç" ya da "eylem"lerden çok, bu amaç, yaptırım ve eylemler hakkındaki düşüncelerle bu düşüncelerin ifadeleri olan önermeler ve bu önermelerden meydana gelen etik kuramlar veya ahlâk sistemleridir. Metaetik bu ahlâk sistemlerini, onların ilk ilkeleri olan ahlâkî yargı ya da daha ziyade önermeleri ve etiğin ilkel terimleri olan ahlâkî kavramları çözümler.[19] O, etik bağlamında herhangi bir ahlâkî ilke geliştirmek, normatif bir kuram üretmek veya belli bir ahlâkî ideal teklif etmek yerine, felsefî bir analiz gerçekleştirir. Başka bir deyişle, metaetik tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi olmayıp, ahlâkî kavramların anlamını dil ve ahlâk ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır.

Analitik bir disiplin veya etik türü olarak metaetik, sözgelimi G. E. Moore'un "doğalcılık yanlışı" örneğinde olduğu gibi, ahlâk filozoflarının temel yanılgılarına işaret ettiği, geleneksel ahlâk ya da normatif etik karşısında eleştirel bir tavır aldığı için, aynı zamanda eleştirel bir etik türü olarak geçer. Metaetik, yine ahlâkî kavramların anlamlarıyla, ahlâkî önermelerin mantıksal statüsüyle ve ahlâkî akılyürütmenin yapısıyla ilgilendiği için, aynı zamanda etiğin mantığı olarak anlaşılır.

---

[18] L. J. Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, Philosophical Library, New York, 1961, s. IX.

[19] H. Tepe, *Metaetik*, Ankara, TFK Yayınları, 1992, s. 25.

Normatif Etikte Kuram Türleri

Normatif etikte yaklaşık iki bin beş yüzyıllık süreçten beri öne sürülmüş olan teorileri sınıflamanın elbette, birden fazla yolu vardır. Oldukça kapsayıcı ve yararlı sayılabilecek bir yaklaşım, normatif kuramları başat problem olarak ele aldıkları konu ya da probleme göre sınıflamaktır.[20] Buna göre, normatif etik alanında öne sürülmüş olan kuramlar üçe ayrılır: **(1)** Birinci grupta, başat problem olarak "en yüksek iyi" problemini alan etik kuramlar yer almaktadır. Bu kapsam içinde yer alan etik kuramlara örnek olarak antik Yunan'da geliştirilmiş olan bilumum mutluluk etikleriyle modern dönemin yararcılığı verilebilir. **(2)** Buna mukabil, ikinci grubu "doğru eylem" problemini temel ya da başat problem olarak alan etik kuramlar oluşturur. Bu tür kuramlara örnek olarak, Kant'ın ödev etiğiyle içerikli değer etiği verilmektedir. **(3)** Bu sınıflamaya göre, sonuncu kategoride "özgürlüğü" başat problem olarak alan kuramlar bulunur. Buraya örneğin Spinoza'ın determinist etiği ve varoluşçu etik girer.

Daha kuşatıcı ve normatif etiğin bütününü kapsayan bir sınıflama, bu kez etiğin konularından yola çıkan bir sınıflama olarak karşımıza çıkar. Buna göre, insanların nasıl bir hayat yaşamaları veya hangi amaçların peşine düşmeleri gerektiğini ele alan normatif etik ayrıca, insan varlıklarının, salt insan olmaları dolayısıyla, birtakım ahlâkî ödevleri olup olmadığını sorgular. Yine etik, ahlâkî failin nasıl bir karaktere sahip olması, hangi erdemleri hayata geçirmesi gerektiğiyle, onun iyi bir insan olmasının olmazsa olmaz koşullarıyla meşgul olur. Bu açıdan bakıldığında, normatif etiği meydana getiren araştırmaların, temelde üç ana başlık altında toplandığını söyleyebiliriz: **(i)** Ahlâki iyiyle ilgili araştırmalar; **(ii)** doğru eylemi konu alan araştırmalar ve nihayet **(iii)** sağlam bir karakter üzerinde yoğunlaşan etik sorgulamalar.

Bu üç araştırma türü, etikte, üç farklı soru tipine yol açmıştır: **(a)** İnsanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi erek ya da

---

[20] Bu tür bir sınıflamaya örnek olarak bkz., D. Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ss. 41-125.

ideallerin peşinden koşmaları gerekir? (b) Onların seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlâkî ilkeler nelerdir? (c) Sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsü nedir? Bunlardan birincisi, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer kuramına götürürken, üçüncüsü erdem etiğini yaratmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, etik kuramlar, sırasıyla sonuçlar, moral doğruluk veya ahlâkî yükümlülük ve erdemler üzerinde yoğunlaşacak şekilde, üç ana kategoride toplanır. İşte bu temel üzerinde teleolojik etik, deontolojik etik ve erdem etiği olarak üçe ayrılan etik kuramlar arasındaki bu bölünmeyi anlamanın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktır. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından, en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı iyi durum ya da sonuç; deontolojik etik için doğru eylemdir. Oysa üçüncüsü olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen iyi insan düşüncesine vurgu yapar. Bu önemli bir vurgu olup, erdem kavramının etikte çok önemli olduğunu ortaya koyar.

Buna göre, sonuççu kuramlarla deontolojik etik anlayışlarının, münferit ya da tikel durumlarda ne yapmaları gerektiğini açıkça görmelerinde insanlara yardım edecek ahlâkî ilkeleri veya eylem kurallarını sistematize etmeyi amaçladığı yerde, erdem kuramı moral açıdan doğru şeyleri hayata geçirmek ve tavsiye etmek açısından insanın ihtiyaç duyduğu şeyin erdemler olduğunu söyler.

Teleolojik Etik: Biraz daha özel olarak ifade edildiğinde, teleolojik etik kuramlarının, ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne sürdükleri söylenebilir. Bir kimsenin son derece iyi niyetli olabilmekle ya da ahlâkî ilkelere uyabilmek, ödevin sesini dinleyebilmekle birlikte, ahlâkî eylemin sonucunun kişiye ve eylemden etkilenenlere zarar veren kötü ve olumsuz bir sonuç olması durumunda, bir eylemin ahlâkî bakımdan kesinlikle yanlış olacağını savunan teleolojik kuramlar aynı zamanda *sonuççu* etik öğretileri olarak bilinirler. Başka bir deyişle, iyi ve değer gibi aksiyolojik kavramları esas alan teleolojik teoriler, ödev ya da olması gerekeni bildiren kavramların söz konusu aksiyolojik kavramlarla ta-

nımlanmak durumunda olduklarını; ahlâkî yargıların, ahlâkî eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihaî amaç ya da sonucun iyiliği ya da değeriyle haklı kılınacağını savunurlar. Daha genel olarak ifade edildiğinde, bu kuramların temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihaî amaç olarak konumlanır. Teleolojik etiğin klâsik ya da yetkin örneği, yararcılıktır.

Deontolojik Etik: Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlâkî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer.[21] Ahlâkta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştirir. Söz konusu deontolojik etik kategorisi içine, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının kendinden ötürü yapıldığı niyete bağlı olduğunu söyleyen Kant'ın *ödev* etiği ya da *niyet* ahlâkı girer.

Teleolojik Etikle Deontolojik Etik Arasındaki Farklılıklar: Deontolojik etikle teleolojik etik arasındaki belli başlı farklılıklar, şu hâlde, çok özet olarak şöyle sıralanabilir: Teleolojik etiğin ahlâkî eylem ölçütlerini belirlemede değerle ilgili kavramların temele alınması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik etik değerle ilgili mütalaalardan uzak durur. Deontolojik etik anlayışı sadece deontik kavramlar kullanır ve yalnızca ahlâkî eylemin doğruluğu veya ödeve uygunluğu üzerinde yoğunlaşır. İkinci olarak, deontolojik kuramların belli birtakım şeylerin ilkeye dayanılarak, ya da gerçekten de veya özleri itibarıyla doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunurken; teleolojik teoriler belli şeylerin ya da eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini bildirirler. Üçüncü olarak, deontolojik kuramların ahlâkî eylem ölçütü olarak yalnızca

---

[21] H. S. Richardson, "Deontological Ethics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 713.

eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirdikleri yerde, teleolojik etik teorileri haz ya da mutluluk gibi maddî ölçütler ortaya koyarlar. Nihayet, deontolojik kuramlar bir veya birçok ölçütten söz ederken teleolojik kuramlar, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi tek bir ölçütü dikkate alırlar.

Erdem Etiği: Erdem etiği, söz konusu iki etik anlayışına, esas olarak da yararcılıkla Kantçılığa gerçekten alternatif olan üçüncü bir etik kuram meydana getirir. Kökeni ünlü antik Yunan filozofu Aristoteles'te bulunmakla birlikte, yirminci yüzyılda G. E. M. Anscombe tarafından geliştirilen erdem etiği, temelde, yükümlülüklerin kaynağı olarak ilâhî bir yasa koyucunun varoluşuna genel bir inançsızlığın hüküm sürdüğü bir çağda, ahlâkı "yükümlülük" ya da "ödev" benzeri birtakım hukukî kavramlarda temellendirmeye kalkışmanın bir hata olduğu düşüncesine dayanır. Anscombe, işte bu yüzden eylem ve niyet gibi kavramlar yeterince tatmin edici bir biçimde tanımlanıncaya kadar, psikoloji felsefesinin ahlâk felsefesinin yerini alması gerektiğini öne sürer. Filozoflar, ona göre, etiğe ancak bundan sonra erdem etiği yoluyla dönebilirler.

Onun bakış açısından kökleri Aristoteles'e kadar geri giden bu etik, erdemli bir biçimde eylemeyi savunan bir etik görüşü olmak durumundadır. Ve o, yararcılık ile Kantçılığa gerçekten de bir alternatif oluşturur. Çünkü, yararcılığın sadece faydayla ilgilendiği, ahlâkî eylemi başka her şeyden tecrit ederek onu eylemden etkilenen herkesin mutluluk ya da yararını en yüksek düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirdiği, erdemli bir biçimde eylemeyi sadece fayda temeli üzerinde savunabildiği yerde, erdem etiği yalıtılmış müstakil eylemlerden ziyade failin karakteriyle ilgilenir, ahlâklı bir kimse olmanın önemine vurgu yapar. Yine bir Kantçının "doğru söyleme"nin gerekçesi olarak, onun kategorik buyruğa veya ahlâk yasasına uymasını verdiği ve dolayısıyla, ahlâkî failin motivasyonunu tamamen göz ardı ederek, tam bir kişisizlik ve tarafsızlığı ahlâklılığın zorunlu koşulu hâline getirdiği yerde, erdem etiği failin sadece duygularına değil, fakat başkalarına yönelik duygusal bir alakâ hâliyle harekete geçirilmesine de özel bir önem verir. O, geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, politik alanda da evrensel olana karşı yerel ve tikel olanı, genel olana karşı özgül olanı, soyuta karşı cisimleşmiş

olanı, bireye karşı cemaatin etik değerlerini, gözden geçirilmiş olana karşı geleneksel olanı, tarafsız olana karşı erdem ve ahlâktan yana olanı, çıplak rasyonaliteye karşı da ahlâkî duyarlılığı öne çıkarır.[22]

Erdem etiğinin yüzyılımızdaki bir diğer önemli temsilcisi olan Alasdair Maclnytre, aslında birçok noktada Anscombe'yi izler. Nitekim, modern etik krize ancak, ahlâkı bir cemaate aidiyet ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi gelenekten beslenecek bir erdem etiğiyle cevap verilebileceğini öne süren Maclntyre'a göre, böyle bir etik görüşü sadece belli bir beşerî iyi anlayışı değil, fakat aynı zamanda anlamlı bir hayat telakkisi temin eder. Gerçekten de, o, bu anlamda hayatın anlamının bir kişi, her bir hayat için bir anlatı düzeni temin etmekle kalmayıp, varoluşu için belirli pratiklerdeki yetkinlik standartlarına bağlı olan bir ahlâk geleneğine bağlı olduğu zaman ortaya çıktığını söyler.[23]

Buradan da anlaşılacağı üzere, erdem etiğinin Maclntyre'daki versiyonunda, "pratik", "gelenek", "anlatı" gibi üç temel kavram öne çıkar. Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, iş birliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Bir pratik içerisinde kişi tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşılmış normlar ve mükemmellik standartları içerisinde faaliyette bulunur. Bu açıdan bakıldığında her pratik, bir geleneğin taşıyıcısı olmak durumundadır. İşte bu gelenek çağdaş dünyada erdem etiğine ihtiyaç duyduğu rasyonalite zeminini sağlar.

Anlatı kavramı ise, hayatın ancak bir bütünlük olarak algılandığı zaman anlamlı olabileceğine işaret eder. Ona göre, tıpkı bir eylemi bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılabilmemiz gibi, bir hayatı da ancak ona önemini veren anlatısal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz. Elbette kişiler, iyi arayışıyla belirlenen hayat hikâyelerini kendileri yazmazlar; tam tersine, kişiler hayatlarını bir bütünlük olarak algılarken, belirli pratikler ve gelenekler içerisinde hareket ederler. Erdemlerin sadece belli toplumlarda gelişebileceğini öne süren Maclntyre, bu yüzden

---

[22] R. Crisp, "Virtue ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[23] G. Pence, "Virtue Theoy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 251.

ahlâkî nihilizm sorununun aşılmasında, modern yaşamın baskılarına direnerek ayakta kalabilmiş olan cemaatlerin canlandırılmasının önemli olduğunu düşünür.[24]

Metaetikte Kuram Türleri

Yaklaşık yüzyıllık bir geçmişi olan ve esas itibarıyla ahlâk dilinin analiziyle meşgul olan metaetikte kuramlar, çok büyük ölçüde moral bilginin imkânı ve doğallıkla da ahlâkî yargıların statüsü konusundaki tutumlarıyla birbirlerinden ayrılıp, iki ana başlık altında toplanırlar: Bilişselcilik ve gayrı-bilişselcilik.

Realizm ve Anti-Realizm: Fakat moral bilginin imkânı, elbette öncelikle bilinecek ahlâkî olguların olup olmamasına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, metaetik kuramlar esas itibarıyla moral olguların varlığı konusundaki tutumlarına bağlı olarak birbirilerinden farklılaşırlar. Bunlardan realizm ahlâkî failden bağımsız olarak varolan, nesnel birtakım moral olguların bulunduğunu, dolayısıyla ahlâkî terimlerin moral olgulara karşılık gelip, ahlâk yargılarının bu olguları ifade ettiğini dile getirir.[25] Realist yaklaşım, söz konusu moral olguların ne şekilde kavranacağı veya bir başka olgu türüne indirgenebilir olup olmamaları konusunda ayrışır.

Anti-realizm ise dünyada insan tarafından varlığı tespit edilecek, şu ya da bu yolla kavranabilecek, ve nihayet moral yargılarla ifade edilebilecek ahlâkî olgular olmadığını öne sürer. Söz konusu anti-realist görüşe göre, moral yargıların dış dünyada olgusal bir karşılıkları yoktur; bundan dolayıdır ki, onları doğrulamak ya da yanlışlamak imkânsızdır. Bu yargılar, sadece insanların veya faillerin kişisel duygularını dışa vurmaya veya başka insanları ikna etmeye yararlar.

Söz konusu realizm, etik nesnelcilik ve mutlakçılıkla şu ya da bu ölçüde birleşirken, anti-realizm de doğallıkla öznelcilik ve rölativizm ile birleşir. Çünkü ahlâkî görüş, ya da moral bakış açılarının öznel ve dolayısıyla göreli olduğunu öne süren öznel-

---

[24] D. Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 630.

[25] E. Cengiz, "Ahlâk Epistemolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 102.

cilik, ana iddiasını veya temel görüşünü gerekçelendirirken, insanların çatışan ahlâkî kanaat ya da görüşlere sahip olduklarını söyler; bunun da en önemli nedeni, bir moral görüşün diğeri karşısında sahip olduğu üstünlüğü kanıtlamanın imkânsız olmasıdır. Kanıtlamanın imkânsız olması ise, doğrudan doğruya gerçekten var veya gözlemlenebilir olan moral olguların olmamasıdır.

Bilişselcilik: Ahlâkî diye niteleyebileceğimiz olguların var olduğu, bu yüzden ahlâk yargılarının zihinden bağımsız moral olgular ve niteliklerle ilgili olduğu görüşü, yani etik realizm, metaetikte bu yargıların bilişsel bir değere sahip olduğunu dile getiren görüşle birlikte ele alınır. Buna mukabil, ahlâkî olguların varoluşunu yadsıyan anti-realist görüş de, etiğin bir bilgi konusu olamayacağını, ahlâk yargılarının bilgiyle ilintili olmayan birtakım işlevleri yerine getirdiğini savunan görüşle bir arada mütalaa edilir. İşte bu yüzden, etik bilginin imkânı, ahlâk yargılarının mantıksal ve bilişsel statüsüyle ilgili bu tartışmada alternatif kuramların, iki ana başlık altında toplandığını söyleyebiliriz. Bu karşıtlığın bir tarafında *bilişselcilik* başlığı altında toplanan kuramlar, diğer tarafta ise *gayrı-bilişselcilik* genel başlığı altında yan yana gelen kuramlar bulunur.[26]

Bunlardan bilişselcilik, özde değerler ve ahlâkî ilkeler üzerine inşa edilmiş ayrı bir ahlâkî alan bulunduğunu, bu alanla ilgili etik bilginin mümkün olduğunu öne sürer. Bilişselciliğe göre, doğru ya da yanlış olduklarına hükmedilebilen ahlâkî yargılar ve ahlâk önermeleri vardır; işte bu yüzden, ahlâk yargıları kişilerin ya da toplulukların değişken tutumlarına bağlı bir değerlendirilme sonucunda değil, fakat yargıların fiilî ya da olgusal durumlarla karşılaştırılmalarına bağlı olarak, belirli bir doğruluk değeri elde ederler. Buna mukabil, bilişselci olmayan yaklaşım, ahlâk yargılarının nesnel ahlâkî olgulara karşılık gelmek yerine, insanların belirli davranış ve tutumlarını belirttiğini ifade eder; yani, söz konusu yaklaşıma göre, bu yargıları doğrulamak ya da yanlışlamak için kendisine başvurulacak ayrı bir moral olgular alanı yoktur; moral yargıları, işte bu yüzden, epistemolojiye konu yapmanın ne imkânı ne de bir mantığı vardır.

Bilişselci Doğalcılık: Bilişselcilik kapsamı içinde karşımıza

---

[26] H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, ss. 45-6.

iki metaetik öğreti çıkar. Bunlardan birincisi, doğalcılıktır. Bilişselci doğalcılık, ahlâk yargılarına karşılık gelen olgular bulunduğunu, bu yüzden doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olan söz konusu moral yargıların insanlara bilgi verdiğini öne sürer. Bununla birlikte, doğalcılık büyük ölçüde indirgemeci bir görüşü temsil eder; o, işte bundan dolayı, ahlâkî olguların özerk ya da müstakil olgular olmayıp; doğal, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel olguların bir türevi olduklarını ileri sürer. Gerçekten de, bilişselci doğalcılığın yakın zamanlardaki en önemli temsilcileri olarak ortaya çıkan G. Sayre-McCord, D. Brink, N. Sturgeon ve R. Boyd gibi felsefeciler, ahlâk yargılarının kendilerine tekabül ettiği olguların doğal olgular ile bunların türevleri olan toplumsal-bilimsel olgulardan oluştuğunu iddia eder.[27] Sıra bu olguların nasıl bilineceğine gelince, bilişselci doğalcılar etik bilgide veya ahlâk epistemolojisinde doğa bilimlerindeki kanıtlama yöntemlerine benzer bir ispat aracının kullanılabileceğini savunurlar.[28]

Bilişselci Sezgicilik: Bununlar birlikte, bilişselci yaklaşım deyince, günümüzde aklımıza esas itibarıyla G. E. Moore, W. D. Ross ve C. D. Broad gibi filozoflar tarafından benimsenmiş olan sezgicilik gelir.[29] Moral olgu veya ahlâkî değerlerin varlığı konusunda realist bir tutum takınan sezgiciliğe göre, söz konusu moral olguları dile getiren veya etik değerlerle ilgili olan ahlâk yargıları doğru ya da yanlış olabilir ve onların doğruluk ya da yanlışlıkları sezgi yoluyla bilinir. Sezgicilik, dolayısıyla ahlâk yargılarının olgusal açıdan bilişsel bir içeriğe sahip olduklarını öne sürer. Ahlâk yargılarının dile getirdiği bu olgusallık, bununla birlikte, fiziksel olgularca belirlenen bir olgusallıktan ziyade, kendine özgü bir gerçekliği olan belli bir alanı tanımlar. Ahlâk terimlerinin doğal olgulara karşılık gelen terimler gibi olmadıklarını, dolayısıyla doğal olgularla tanımlanamayacağını savunan sezgicilik, bu terimlerin gösterdiği niteliklerin tanımlanamaz ve analiz edilemez basit nitelikler olduğunu öne sürer.[30]

---

[27] N. Sturgeon, "Naturalism in Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[28] A. Çıvgın Bolat – Ü. Öztürk, "Etiğin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 817.

[29] G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, ss. 5-18.

[30] E. Cengiz, "Ahlâk Epistemolojisi", s. 102.

Ahlâkî niteliklerin algılarla kavranabilir nitelikler olmadığı için, gözlemlenebilir bir gerçekliğe karşılık gelmediğini belirten söz konusu yaklaşımın savunucularından örneğin Moore, "iyi" teriminin tanımlanamaz olduğunu iddia eder,[31] çünkü ona göre, bu terimin karşılık geldiği nitelik açıklanamaz ve çözümlenemez bir nitelik olup, söz konusu terimle oluşturulan ahlâk yargılarının doğruluk ya da yanlışlığı ancak sezgi yoluyla ortaya konabilir. Sezgicilik bu nedenle, ahlâk yargılarının doğruluğunun algısal olmayan bir sezgi yoluyla ya da duygusal bir sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunur; sezgici yaklaşıma göre, etiğin temel amacı, kendi kendisini temellendiren veya kanıtlayan, doğruluğu sezgi yoluyla bilinebilir olan yargıların ortaya konması olmak durumundadır.

Gayrı-Bilişselcilik: Metaetik alanda genel bir duruş, analitik felsefenin etik alanındaki duruşunu kusursuzca yansıtmak bakımından özel bir önem taşıyan temel bir yaklaşım, gayrıbilişselcilik olarak geçer. Buna göre gayri-bilişselcilik, etiğin gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade, konatif ya da isteme boyutuna dayandığını öne sürer. 20. yüzyılın ilk yarısında, etik alanındaki bilimsel yaklaşımın analitik-dilsel yönü oldukça güçlü bir versiyonu olarak ortaya çıkmış olan gayrı-bilişselcilik, biri olumsuz diğeri olumlu olan iki temel tez öne sürer: (i) Ahlâkî inançlar, yargılar ve argümanlar bilimsel yargılarla argümanlardan tamamen farklıdır. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlâkî terimler, bilimsel terim ve yüklemlerin tam tersine, doğal özellikleri göstermezler; aynı şekilde moral yargılar da, ne matematiksel bilimlerdeki yargılara benzer bir biçimde kanıtlanabilir, ne doğa bilimlerindeki yargılara benzer bir şekilde gözlem ya da deneyim yoluyla doğrulanabilir. Bir diğer söyleyişle, gayrı bilişselcilik ahlâkî terimlerin betimsel bir anlamı olmadığını öne sürer. O ahlâkî önermelerin dünya ile ilgili olguları ortaya koyan önermeler olabilmelerini kabul etmediği gibi, aklın bir ahlâkî ilkeyi kanıtlayamayacağını veya temellendiremeyeceğini de iddia eder.

Gayri-bilişselciliğin söz konusu olumsuz iddiasını tamamlayan olumlu tezi ise, (ii) ahlâkî terim ve yargı ya da cümlelerin betimsel olmayan çok farklı anlamlara ve çeşitli fonksiyonlara

---

[31] G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1971, ss. 7-8.

sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre, ahlâkî terim ve yargılar birtakım duyguları dışa vurur; belli bir çekimleyici güce sahip bulundukları için, başka insanlar üzerinde bir etki uygulamaya, onlarda belli tavırlar doğurmaya yararlar. Yine, ahlâkî yargılar, örtük olarak belli eylem tarzlarını emretmek suretiyle, insanlarda belli birtakım tercihlere yol açarlar.[32]

Gayrı-bilişselciliği karakterize eden bir diğer unsur da, gayrı bilişselcilerin dile verdikleri büyük önem, etik ile dil arasında kurdukları ilişkidir. Gerçekten de, A. J. Ayer, C. L. Stevenson ve R. Hare gibi bu kapsam içinde ele alınmak durumunda olan düşünürler dile, sadece etiğin konumunu, ahlâkî yargıların gerçek anlamını açığa kavuşturmak için değil, fakat sezgici ve doğalcı etiğin yanlışını göstermek için de büyük önem vermişlerdir. Nitekim bu düşünürlere göre, dış dünyada moral olgular, "iyi" ya da "doğru" gibi terimlerin gönderimde bulundukları veya karşılık geldikleri doğal veya doğal olmayan kendilik ya da nitelikler yoktur. Onlara göre, etik alanında sadece dilin betimsel olmayan çeşitli kullanılma tarzlarından söz etmek gerekir.

Ayer, Stevenson ve Hare gibi gayrı bilişselci düşünürlere göre, bilişselci düşünürlerin realist bir tutum benimseyerek, moral olguların varolduklarına inanma, iyilik ya da yükümlülüğün gerçekten varolan şeyler olduklarını öne sürme hatasına düşmelerinin en önemli nedeni budur.[33] Onlar, ahlâkî cümle ya da moral yargıların betimsel ya da tasvirî bir anlama sahip olduklarına inandıkları için, yanlışlıkla moral olguların da var olmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. İşte dili ve anlam konusunu öne çıkarmaya, etikle dilin ilişkisini vurgulamaya en azından bu yanlışı bertaraf etmek için ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü ahlâkî terimlerin ontolojik gönderimleri veya karşılıkları olduğu iddiasından ancak ve ancak ahlâkî yargıların tek ya da ilk anlamının betimsel olmayan bir anlam olduğu anlaşıldığı zaman vazgeçilebilir.

Gayrı-bilişselcilerin dile önem vermelerinin, ahlâkî terim ve yargıların anlamı üzerinde yoğunlaşmalarının bir diğer nedeni de, onların geleneksel anlam ve doğrulama anlayışını benimsemeleridir. Daha önce de sözünü ettiğimiz ilke, doğrulamanın

---

[32] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 348-50.

[33] R. Garner, "Noncognitivism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 633.

sadece iki yolu bulunduğunu, bilişsel bir anlamı olan cümlelerin yalnız ve yalnızca iki türü olabileceğini öne sürer: (a) Salt kendilerinde geçen terimlerin anlamı yoluyla doğrulanabilir olan analitik cümleler ve (b) ampirik verilere bakılarak veya gözlem yoluyla doğrulanabilir olan sentetik önermeler. Gayribilişselcilere göre, ahlâkî bir yargı ortaya koyan cümleler bunlardan ne biri ne de diğerine girer. Zaten girseydiler eğer, ahlâkî konularla ilgili tartışmalar, ilkeyi geliştiren mantıkçı pozitivistlerin deyimiyle neyin gerçekten iyi olduğuna dair kavgalar, tıpkı analitik önermelerle ilgili konularda, yani mantık ve matematikte, ya da sentetik önermelerle ilgili konularda, yani doğa bilimlerinde olduğu gibi, herkesin kabul edeceği bir tarzda genel bir karara bağlanabilirdi. Oysa insanlar, ampirik önermelerle ve mantıksal kurallarla ilgili olarak bir karara varırken, ahlâkî konularda umutsuzca ve bir sonuca varamadan tartışmaya devam etmektedirler. Moral bir yargı ortaya koyan önermelerin, şu hâlde, doğrulanabilir olmadıklarının, doğru veya yanlış olamayacaklarının kabul edilmesi gerekir. Bundan dolayı, etiğin kapsamı içinde kalan önermeler bilişsel açıdan anlamlı önermeler değildirler. Fakat bu, onların büsbütün anlamsız oldukları anlamına da gelmez. Ahlâkî bir yargı ortaya koyan önermelerin bilişsel anlamı olmasa bile, duygusal bir anlamları vardır. Gerçekten de, gayrı bilişselci yaklaşımı benimsemiş felsefeciler açısından moral ifadelerin asıl işlevi dilin bilgisel değil, duygu-iletici, duygu-etkileyici veya eylem-değiştirici bir tarzda kullanılan kiplerinde bulunmak durumundadır.[34]

Gayrı-bilişselci Duyguculuk: Gayrı-bilişselci kapsam içinde ortaya çıkan duygucu etik, şu hâlde, ahlâk yargılarının olguları göstermediğini, onların gerçekte bir etki yaratmak amacıyla kullanılan yargı biçimleri olduğunu savunur. İşte bundan dolayıdır ki, ahlâk dili, insanın toplumsal yaşamının düzenlenmesinde bir araç olarak iş görüp, bu dille gerçekleştirilen yargılar duygu yaratıcı bir rol üstlenir.

Duygucu etiğin en önemli temsilcilerinden biri olan Ayer'a göre, moral yargı ya da ifadeler ahlâkî hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlâkî terimler nesnel niteliklere tekabül etmez; bu ifade, yargı ya da telkinler, ahlâkî terimleri kullanan, moral

---

[34] A. Çıvgın Bolat - Ü. Öztürk, "Etiğin Tarihi", ss. 825-826.

yargıyı ortaya koyan kişilerin duygularını ifade etmeye, dışa vurmaya yarar. Onlar duyguları dışa vurmakla kalmazlar, fakat başkalarında da benzer duyguları uyandırma, onları istenen doğrultuda eylemde bulunmaya sevk etme işlevi görürler.[35]

Ayer'a göre bu durum, moral yargılar veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Bu açıdan yaklaşıldığında, etik önermeler veya ahlâkî bir yargı bildiren cümleler olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine tam olarak ayrıldıkları takdirde, önerme ya da cümlenin güya ahlâkî olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlâkî terimlerin farklı duygu derecelerini ifade edip, değişen yoğunlukları olan birtakım duygular uyandırdıklarını öne sürer. Örneğin, "doğruyu söylemek iyidir" önermesi, onun gözünde, sıradan bir telkin veya bir tavsiyeden daha fazla hiçbir şey değildir, ve burada ortaya konan yargının gücü sınırlıdır. Fakat "Doğruyu söylemek iyidir!" önermesinden, "Doğruyu söyle!" ve "Doğruyu söylemek gerekir!" ya da "doğruyu söylemek senin ödevindir"e geçildiği zaman, ahlâkî yargının gücü kesinlikle artar.[36]

Aynı şekilde, ahlâkî terimlerin de mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığı gibi, nesnel karşılıkları da yoktur. Onların anlamları kişiden kişiye değişmekte olup, söz konusu anlamlar sadece terimlerin dışa vurdukları duygular ve yol açtıkları tepkilerle ortaya konabilir. Ahlâkî yargılarımızı geçerli kılacak bir ölçüt yoktur; üstelik ahlâkî yargıların da kaçınılmaz olarak ünlemlere ve buyruklara indirgenmesi gerekir. Ayer'ın duygucu etik anlayışında, moral olgular, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlâkî kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, moral hakikatlerden veya ahlâkî bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre, ahlâkî ilkeler ve ahlâklılığın mahiyetiyle ilgili olarak akıl yürütülemez. Burası sadece duygularla ilgili bir alan olmak durumundadır.[37]

Duygucu görüşün daha gelişmiş bir versiyonu, sonradan Charles Stevenson tarafından öne sürülmüştür. Stevenson da,

---

[35] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, 2nd edition, 1946, ss. 45-46.

[36] A. J. Ayer, *a. g. e.*, ss. 143.

[37] H. J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London, 1998, s. 68.

ahlâk yargısı ya da moral önermelerin anlamdan yoksun olmamakla birlikte, kendilerine özgü, ayırt edici bir anlama, yani betimsel anlamdan bütünüyle farklı bir duygusal anlama sahip olduklarını öne sürer. Bununla birlikte, etik terimlerin duygusal anlamları, onların sadece konuşmacının kendi duygularını dışa vurmak için değil, fakat başkalarının duygularını ve tutumlarını etkilemek, birtakım tutum ve duygulara yol açmak için kullanılmalarından oluşur. Yani ona göre, moral yargılar fazladan ikna amacına hizmet ederler. Ahlâkî söylem burada, davranış değişikliğine yol açmanın bir aracı olarak değerlendirilir.

Preskriptif etik: Duygucu etik anlayışı, bütün özgünlüğüne rağmen, etik alanda bilgi ve rasyonel tartışmayı imkânsızlaştırdığı gerekçesiyle yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. Gerçekten de eleştirmenler, Stevenson'a, onun moral söylemle ilgili yorumunun ahlâkî söylemi, reklâm benzeri duygusal olarak yönlendirici veya manipüle edici pratiklerden ayırt edilemez hâle getirdiğini öne sürerek, itiraz ettiler. Stevenson'a yönelik söz konusu sert eleştirinin bununla birlikte önemli bir yararı olduğu, onun metaetik alanında çalışan düşünürlerin preskriptif ya da emredici anlam ile betimsel anlam arasındaki ayırımı görmelerine katkı yaptığı söylenebilir.

Preskriptif etik, gayrı bilişselci yaklaşımın, duygucuLuğa yönelik eleştirilerden kendisine gerekli payı çıkartmış görünen bir türü ya da kolunu temsil eder. Bu görüşün en önemli temsilcisi Hare'dir. Hare'ye göre, ahlâk yargıları evrensel buyruklar ya da öğütler olma işlevi görürler. Ahlâk yargılarının "ne yapmalıyım?" türünden sorulara yanıt veren bir yapı sergilediğini belirten Hare, ahlâk dilinin, yol gösterici, öğütleyici ve buyurucu yapısıyla insanları belirli davranış biçimlerine yöneltme işlevi gördüğünü ileri sürer. Buyruk dilindeki tümcelerin betimleyici dilin önermeleriyle benzerlik gösterdiğini savunan Hare, ahlâk dilinin bir mantıksal yapısı bulunduğunu ve moral yargıların işte bu yapı aracılığıyla birbirine bağlandığını söyler. Gerçekten de, betimleyici bir anlam içeriğiyle kendini gösteren ahlâk yargılarının aslında bir buyruk kipi tümcesi olduğunu belirten Hare, "öldürmek yanlıştır" şeklinde betimleyici bir kipte ya da bildirim kipinde ortaya çıkan ahlâk yargısının "öldürmeyeceksin!" biçimindeki buyruk kipinden tümcenin gizlenmiş biçimi olduğunu ileri sürer. Ahlâk terimlerinin herhangi bir nesnel nitelikle ilgili olmadığını savunan Hare, ahlâk alanını

karar verdirici, buyurucu yargıların oluşturduğu bir davranış bilimi olarak tanımlar. Ahlâk yargıları olgusal yargılar gibi sınanabilir ve denetlenebilir yargılar değildirler; bundan dolayı, nesnel bir ahlâk bilgisinden söz edilemez.[38]

Etiğin Temel Kavramları

Felsefenin hemen bütün diğer dalları ya da disiplinleri gibi, etiğin de, kendisini belirleyen, alanını tanımlayan birtakım temel kavramları vardır. Zaten, onun felsefenin 2500 yıllık uzunca bir geçmişi olan bir disiplini olmasını mümkün kılan şey de, budur. Özgürlük, vicdan, sorumluluk, ahlâkî eylem gibi ahlâkın ortaya çıkışını değil, fakat etiğin tanımlanmasını da mümkün kılan temel kavramları bir tarafa bıraksak bile, en azından deontolojik etik, sonuççuluk ve erdem etiği gibi üç ayrı normatif etik tipinin varoluşu, onların temel kavramları olan moral doğruluk, ahlâkî iyi ve erdem gibi temel kavramların tanımlanmasını zorunlu hâle getirir.

(i) Ahlâkî Doğruluk

Metaetiğin baskın gücünün normatif etiğin kısmen arkâplana itilmesiyle sonuçlandığı günümüz dünyasında dahi, pek çok düşünürün mevcut iyi anlayışlarını sorgulayıp yerlerine yenilerini ikame etmeye çalıştığını söylemek, öyle sanılır ki doğru olur. Buna rağmen, ahlâkî doğruluğu tanımlama çalışmaları geleneksel etiğin olduğu kadar, çağdaş etiğin de en fazla mesai harcadığı alanı meydana getirir.

Yararcı Doğruluk Telakkisi: Günümüz etik düşüncesine bu açıdan bakıldığında, ahlâkî açıdan doğru ya da yanlış eylemle ilgili olarak, bugün dört görüş ya da kuramın öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, yararcılar tarafından geliştirilen, doğru eylemin beşerî iyiyi temele alan bir bakış açısı veya iyinin türevi olan birtakım terimlerle anlaşılması gerektiği görüşüdür. Burada insanî iyi haz yoluyla, arzu veya isteklerin tatmi-

---

[38] R. M. Hare, "Universal Prescriptivism", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 454.

ni ya da daha geniş bir biçimde mutluluk aracılığıyla tanımlanırken, doğru eylemin, acı ya da mutsuzluktan ziyade, haz veya mutluluğa götüren, götürmesi muhtemel eylem olduğu söylenir. Böylesi araçsal bir iyi veya sonuççu etik anlayışı genellikle hep tartışmalı olmuş olmakla birlikte, yararcılığın bugün karşı karşıya kaldığı en büyük problem, onun kendisini en azından sonuççuluğun, haz dışında kalan birtakım özsel iyileri temele almakla kalmayıp, eşitlik, hakkâniyet ve doğal güzellikle ilgili birtakım mütalaaları gündeme getiren daha nitelikli versiyonlarına karşı savunma problemidir.[39]

Kantçı Doğruluk Anlayışı: Ahlâkî açıdan doğru eylem bağlamında ele alınması gereken ikinci görüş, doğru olanı iyinin türevi hâline getirirken, insanî istek ve arzuların tatminine vurgu yapan yararcı anlayışın tam tersine, ahlâklılığın bütün ampirik veya duyumsal motiflerden bağımsız bir biçimde anlaşılması gerektiğini savunan Kantçılıktır. İnsanın, istek ve arzuları her ne olursa olsun, irâde ve akıl sahibi bir varlık olmak dolayısıyla her koşul altında yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ahlâkî yükümlülükleri ya da ödevleri olduğunu öne süren Kant'ın izinden giden çağdaş Kantçı düşünürler açısından, eylem bakımından doğruluk tutarlı ve aklî bir biçimde eylemde bulunmakla ilgili bir konudur. Buna göre, doğru eylem ödeve uygun, kategorik olarak emreden bir yükümlülüğü hayata geçiren bir eylemdir.

Sezgici Doğruluk Görüşü: Ahlâkî doğru ve yanlış konusunda çağdaş dünyada kendisine bir yer bulan üçüncü yaklaşım, *sezgicilik* ya da *sağduyuculuk* olarak bilinen yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım Kantçılıkla yararcılığa karşı çıkarken, ahlâkî yükümlülüklerimizin birlikli bir yorumunun olamayacağını öne sürer; sezgiciliğe göre, ahlâkî yükümlülüklerimizin sayısı sanıldığından çok daha fazla olduktan başka, bunları belirleyen şey de insanın koşullardan bağımsız, evrensel ve soyuta eğilimli aklından ziyade, sezgi yeteneği ve ahlâkî eylemin gerçekleştiği birbirinden farklı durum ya da ortamlardır. Temel ahlâkî ilkelerin ilk elden temel ilkeler olduğunu öne süren sezgicilik, ahlâken doğru olanın insanın sezgi gücü tarafından kavranan ilk

---

[39] M. Slote, "Problems of Moral Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 595.

elden ilkelerden biri ya da diğerinin cisimleşmesi olduğunu öne sürer.

Erdem Etiğinin Doğruluk Anlayışı: Bu konuda günümüzde benimsenen dördüncü yaklaşım, dikkati bir önermeler ya da doğrular sistemi olarak etik anlayışından ahlâklılığın bireysel eylem ve düşünce yönelimlerinde, duygusal tepkilerde tezahür eden psikolojik ve dolayısıyla sosyal tezahürüne çeviren erdem etiğini benimsemiş düşünürlerin yaklaşımıdır. Söz konusu yaklaşım ahlâken doğru ve yanlışın temelde veya müstakil bir biçimde ahlâkî kurallarda cisimleşmek veya ahlâkî ilkeler tarafından yakalanmaktan ziyade, durumsal duyarlılıkla ilgili olduğunu öne sürer. Bu anlayışa göre, doğru eylem oldukça saygın motiflerin, çok değerli içsel hâllerin bir dışavurumu, sağlam bir ahlâkî karakterin somut bir ifadesidir.

(ii) İyi

Etiğin en temel kavramlarından bir diğeri de, iyi kavramıdır. Hatta, onun pozitif ahlâkî değerlemenin en genel terimi olduğu, yani iyi ya da kötü diye nitelenmeyen neredeyse hiçbir şey bulunmadığı için, "iyi"nin bu bakımdan "doğru"dan bile daha temel ve önemli olduğu söylenebilir. Bu yüzden, neyin gerçekten iyi olduğu ya da daha somut olarak bir eylemi, bir kişiyi, hatta bir hayatı iyi kılan şeyin ne olduğu konusu, Sokrates'ten günümüze kadar hemen tüm filozoflar tarafından tartışılmıştır.

Klâsik İyi Anlayışı: Ahlâkî iyi konusunda İlkçağ'dan günümüze kadar uzanan tartışmanın sürekliliğine rağmen, antik dünya ve Ortaçağ düşüncesi ile modern düşünce arasında bir noktada çok temel bir farklılık ya da kopuştan söz etmek gerekir. Nitekim, birçok antik Yunan düşünürü ile Ortaçağ filozofunun, klâsik dünya için geçerli olan bir durum ya da özellik olarak, olgu-değer birlikteliğinden veya metafizik ile etiğin birliğinden dolayı, gerçek olanla iyi olanın nihaî özdeşliğini savunduğu söylenebilir. Oysa, fizik tarafından betimlendiği şekliyle salt madde ve hareketten oluşan, değer bakımından yansız bir dünya ile karşı karşıya kalan modern filozoflar bu özdeşliği reddederler; aralarında iyinin gerçekliğin bir parçası olduğunu savunanlar dahi olsa, modern düşünürler çoğunluk bir şeye iyi dediğimiz zaman, insanî çıkarları gerçekliğe yansıttığımızı veya

"iyi" teriminin sadece öznel takdir ve beğeniyi gösterdiğini ifade ederler. Gerçekten de, örneğin ahlâkî bir değere karşılık gelen İyi İdeasını gerçekliğin nihaî kaynağı yapan Platon'dan sonra,[40] münferit iyi türleriyle ilgili olarak ayrıntılı bir tartışma geliştiren Aristoteles'in metafiziğinde, hocasının öne sürdüğü iyilik gerçeklik özdeşliği düşüncesinin bir versiyonunu koruduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre, bir şeyin özsel doğası, onun kendisine özgü etkinliği ya da işlevinden oluşur ve o şey, söz konusu işlevini iyi bir biçimde yerine getirdiği zaman, hem en yetkin, hem de en gerçek şey olur.[41]

Günümüzde, söz konusu metafizik görüşler gündelik hayatta kullandığımız "iyi" düşüncesinden, herhâlde bir daha hiç geri gelmemecesine kopmuş durumdadır. Yine de, bugün bile pek çok filozof Aristoteles'in yorumunun gerisindeki kavrayışın "iyi"nin çok çeşitli kullanımlarına ışık tutacağını düşünür. Buna göre, Aristoteles'in bakış açısından bir şeyin iyi olduğunu söylemek, o şeyin kendi türü içinde işlevini iyi bir biçimde yerine getirmesi olduğunu söylemek ve işlevini iyi yerine getirmesini de onun gerçekliğiyle irtibatlandırmak anlamına gelir. İyiyle ilgili söz konusu işlevsel yorum, sadece araçlar, makineler, sanatlar veya organlar benzeri şöyle ya da böyle bir amacı olan veya amaç düşüncesini ihtiva eden hemen her şeye çok uygun düşmekle kalmaz, fakat iyi olan şeylere niye ilgi gösterdiğimizi de açıklamaya yarar. Bununla birlikte mutluluğun, güzelliğin veya özgürlüğün iyi olduğunu söylediğimiz zaman, açıktır ki aklımızdan şu ya da bu işlevin hayata geçirilmesi pek geçmez. İşte bu noktada, Aristoteles'in vukuflarını önemseyenler işlevsel yorumun ana düşüncesini doğrudan doğruya amaçlı gibi görünmeyen şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışmışlardır. Bu düşünürlerden biri olan John Rawls, bir şeyin iyi olduğunu söylemenin o şeyin, kendisinden haklı olarak beklenebilecek veya talep edilebilecek özelliklere sahip olduğunu söylemek anlamına geldiğini belirtir. Söz gelimi hazzın, güzelliğin veya özgürlüğün iyiliği, onların iyi bir hayatta oynadıkları rolle açıklanabilir.[42]

---

[40] Platon, *Devlet* 507a-509b.

[41] Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 1097a-1098b.

[42] Bkz., J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 7. bölüm.

İyi Türleri: İyinin ne olduğuyla ilgili bütün tartışmalar dışında, etik düşüncede farklı iyiler arasında yapılan ayırım da büyük bir önem taşır. İyi söz konusu olduğunda en temel ayrım, araç olarak değer verilen şeyler ya da araçsal iyilerle amaç olarak değer verilen veya nihaî iyiler arasındaki ayrımdır. Bunu tamamlayan bir diğer ayrımın, özsel ya da aslî iyi ile arızî ya da dışsal iyi arasındaki ayrım olduğu düşünülür. Buna göre, bir şeyin özsel olarak iyi olduğunu söylemek, onun bizzat kendisinden dolayı, kendi aslî doğası yüzünden iyi olduğunu söylemektir; oysa bir şeyin dışsal veya arızî olarak iyi olması, onun kendisi dışındaki şeylerle olan ilişkileri sayesinde iyi olması anlamına gelir. Örneğin, araçlar, onların iyilikleri başka iyi şeylere götürmeleri olgusundan kaynaklandığı için, dışsal olarak iyidir. Oysa amaçların, insanlar onları salt kendi başına taşıdıkları değerden dolayı elde etmeyi istedikleri için, özsel olarak iyi oldukları kabul edilir.

Koşullu ve Koşulsuz İyi: Ahlâkî iyiyle ilgili bu sonuncu ayrımı ortaya koymanın ve değerleri insanî çıkarlarla ilişkilendirmenin alternatif bir yolu da, Kant'ın koşullu iyi ile koşulsuz iyi arasında yaptığı ayrımdan geçer. Gerçekten de özsel ve arızî iyi ayrımına benzer bir biçimde koşulsuz değer ile koşullu değer arasında bir ayrım yapan Kant'a göre, bir şey, ona bütün koşullar altında değer veriyorsak, koşulsuz; buna mukabil, ona verdiğimiz değer birtakım koşullara bağlıysa, koşullu olarak iyi olmak durumundadır. O, işte bu ayrımın ardından, insanların koşulsuz olarak değer verdikleri yegâne şeyin iyi irâde ve iyiyi isteme kapasitesine sahip olan insan varlıkları olduğunu söyler. Bununla birlikte, insanların koşullu bir değer taşıyan şeyleri istedikleri ve bunlar için kaygılandıkları da olur; onlar, bizatihi kendileri değer taşıyan insanlar için önemli olduklarından dolayı, değerli olmak durumundadırlar. Kant'ın, bütün modern düşünürler gibi, değerleri işte bu şekilde insanî ilgilere bağladığı söylenebilir.

Öznel ve Nesnel İyi: Değerin modern düşüncede insanî ilgi ya da çıkarlara bağlanması olgusundan yola çıkıldığında, iyiyle ilgili bir ayrım daha yapmak mümkün olabilir. Buna göre, söz konusu bakış açısından iyi olan bir şeyin bir kimse için iyi olması gerekir; işte bir kimse için söz konusu olan bu iyiliğe öznel ya da faile göreli iyi adı verilir. Böyle bir iyiliğin karşısında ise, bir şeyin herkes için iyi olması anlamında, "nesnel iyi" bulunur.

İki iyi türü arasındaki ilişkinin ne olduğu, yirminci yüzyıl düşünürleri tarafından çokça tartışılmış bir başka konuyu meydana getirir. Bu tartışmanın bir ucunda, iyiliğin özü itibarıyla öznel olduğunu, insanların ortak iyilerin peşine ancak çıkarları her nasılsa örtüştüğü zaman düştüklerini söyleyenler bulunur. Yine bu uçta bulunup da, öznel değerlerin istisnasız her zaman ya da bazen nesnel değerleri yarattığını öne sürenler söz konusudur. Karşı uçta ise, öznel değerlerin daima nesnel değerlerden türetildiğini öne süren düşünürler bulunur. Bu düşünürlere göre, ben, söz gelimi bir şeyin, beni mutlu kıldığı için, iyi olduğunu öne süremem; bunu söyleyebilmemin önkoşulu, mutluluğun, benim ona olan ilgimden bağımsız olarak ve nesnel bir biçimde iyi bir şey olduğunu düşünmemdir.[43]

(iii) Erdem

Yirminci yüzyılda, özellikle erdem kuramının yararcılıkla Kantçılığa alternatif bir etik anlayış olarak öne çıkmasının ardından önem kazanan bir başka temel kavram da erdemdir. Erdem, genel anlamıyla kişinin ahlâkî bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimini ifade eder; buna göre, erdem, bireyin iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya mizaç, eğitim ve moral olgunluk açısından yatkın olma durumunu tanımlar. O, insan varlığına gerçek anlamını veren ahlâkî niteliklerin bir toplamına karşılık gelir.

Erdem terimini felsefeye sokan kişi, etiğin kurucusu kabul edilen Sokrates olmuştur. O, erdemi bilgelikle özdeşleştirmişti. Öğrencisi Platon, onun görüşündeki kimi eksikleri, erdemi ayrıntılı bir ahlâk psikolojisiyle ilişkilendirerek giderme çabası içinde oldu.[44] Sokrates ve Platon'un erdem konusundaki azımsanmayacak katkılarına rağmen, çağdaş erdem etiği hemen tamamen Aristoteles'in erdem anlayışından yola çıkar. Bunun da en önemli nedeni, Aristoteles'in Sokratik-Platonik erdem etiğini en azından içerik bakımından zenginleştirmiş ve erdemlerin kazanılmasında moral düşünüm ve karakter eğitiminin rolüne özel bir vurgu yapmış olmasıdır. Gerçekten de çağdaş

---

43 C. M. Korsgaard, "Theories of the Good", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

44 A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2006, 4. baskı, ss. 220-226.

erdem kuramı, erdemlerin ahlâkî eğitimle kazanılan, sadece eylemde değil, fakat duygusal tepki tarzlarında sergilenen karakter özellikleri ya da yönelimleri olduğu konusunda Aristoteles'le hemfikirdir. O, yine Aristoteles gibi, erdemlerin kaskatı birtakım alışkanlıklar olmayıp, pratik aklın hayata geçirilmesine bağlı olarak esneyebilen ahlâkî davranış tarzları olduğunu düşünür. Fakat erdemin temellendirilmesi, içeriği, birliği ve gerçekliği konusunda, Aristoteles'ten bazı noktalarda ayrılır.[45]

Aristoteles erdemlerin teleolojik bir temele sahip olduğunu ve belirli bir doğal yaratık türünün, yani eril insan varlığının en tam gelişmesini temsil ettiğini düşünüyordu. Günümüzde erdem kuramının savunuculuğunu yapan hiç kimse, kadınları ve köleleri moral tartışmanın dışında bırakan Aristoteles'in ayrımcılığını elbette benimsemez. Erdemlerin doğal temeli söz konusu olduğunda da, bu kez Aristoteles'in teleolojik yaklaşımı pek kabul görmez. Burada en fazla, insanların ne türden varlıklar oldukları, ve onlar için en iyi hayatın nasıl bir hayat olacağı araştırılır. Veya daha yaygın olarak, hermeneutik bir araştırma ile insanın en temel ve en değerli boyutlarının ne olduğu ortaya konarak, çeşitli erdemler belirlenmeye ve tanımlanmaya çalışılır.

Aristoteles'in erdem anlayışında, yine tarihsel bir boyutun eksikliği duyulur. Çağdaş erdem etikçileri, bir yandan söz konusu tarihsel boyutun eksikliğini telafi etmeye çalışırlarken, diğer yandan erdemler listesini hakkâniyet, kibarlık, dürüstlük gibi Aristoteles'te geçmeyen birtakım erdemlerle geliştirmeye çalışırlar. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in insan doğasına ilişkin sağlam bir kavrayışın erdemlerin tutarlı bir listesini vereceği önkabulünü önemli ölçüde sorgulayan günümüz erdem kuramcıları, insan hayatının her şeye rağmen değişmeden kalan birtakım yönleri bulunduğunu kabul etmekle birlikte, farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde farklı erdemlerin benimsenmesinin kaçınılmaz olduğunu öne sürerler.[46]

Erdem kuramının çağdaş savunucuları, işte bu yüzden, erdemlerin pratik bilgelik (*phronesis*) temeli üzerinde mümkün olan birliğini savunmak anlamında Sokratik geleneğe bağlı olan

---

[45] R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 15.

[46] R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 84-85.

Aristoteles'ten ayrılıp, ahlâkî motivasyon bağlamında daha gerçekçi ve kompleks bir görüş geliştirirler. Onlar ahlâkî olan ile gayri ahlâkî olan arasındaki keskin bölünmelere karşı çıkarken, karakterin ahlâkî boyutuyla diğer yönleri arasındaki psikolojik bağlantılara dikkat çekerler. Çağdaş erdem kuramcıları, sadece erdemin failin karakteri ve mizacıyla olan ilişkisine değil, fakat aynı zamanda durumsal karakterine de vurgu yaparlar. Başka bir deyişle, onların gözünde ahlâkî failin erdemleri, sadece toplumdan türetilmek ve sosyal güçler tarafından pekiştirilmek anlamında değil, fakat toplumsal olarak paylaşılan bir malzemeden inşa edilme tarzları bakımından da topluma bağlıdır.

(iv) Özgürlük

Ahlâkın, ahlâkî eylemin temel koşulu olan özgürlük, ahlâk felsefesinin bir diğer temel kavramıdır. Özgürlük, ahlâkın temel kavramıdır. Bunun en önemli nedeni, iyiyle kötü arasında özgürce seçim yapamayan kişiyi eyleminden ahlâken sorumlu tutmanın mümkün olmamasıdır. Özgürlük bu yüzden, insanın, kendi tercihlerine, irâdesinin buyruklarına göre eylemde bulunabilmesi durumunu tanımlar. O, kişinin varolan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme gücünü ifade eder.

Seçeneği Bulunma Durumu Olarak Yalın Özgürlük: Demek ki, özgürlüğün ilk ve en önemli anlamı, insan varlığının birtakım opsiyonlara sahip olması; ona açık bazı alternatiflerin bulunması durumunu ifade eder. Buna göre, cansız varlıkların özgürlüklerinden söz edilemez, çünkü onlar doğa yasalarına tâbidirler; yere bırakılan taşın, düşmemek dışında bir alternatifi olamaz. Aynı şekilde doğa yasalarına tâbi olan hayvanın da özgürlüğü yoktur; zira hayvan da, karnı acıktığı veya susadığı zaman yemek veya içmek zorundadır. Bu, salt bedensel ya da maddî boyutu dikkate alındığında, insanın da özgür olamadığı; bir şekilde kendi dışındaki güçler tarafından belirlendiği anlamına gelir. Özgürlük, şu hâlde insana akıl ve irâde sahibi bir varlık olmasının ona bahşettiği bir özel durum olup, insanın eylem veya yaşayışı sırasında birtakım opsiyon ya da alternatiflere sahip olabilmesini ifade eder. İşte bu durum özgürlüğün

temelini, zorunlu koşulunu, olmazsa olmaz zeminini meydana getirir.

Negatif Özgürlük: Bu zorunlu temelin üstüne çıkıldığında, özgürlük iki farklı şekilde tanımlandığı söylenebilir: (i) Bunlardan birincisi, olumsuz özgürlük olarak bilinen özgürlük anlayışını ifade eder. Olumsuz özgürlük anlayışına göre, insan, başka bir kimse, grup ya da gücün müdahalesinden uzak olduğu zaman özgürdür; yani, onun davranışına getirilen bir kısıtlamanın olmaması, onun özgürlüğünü meydana getiren en önemli şeydir. Bu açıdan bakıldığında, bireyin başkalarının bilinçli müdahale ve zorlamasından bağımsız olarak, kendi istek ve arzularına göre eylemde bulunabilmesi, onun özgür olduğu anlamına gelir.

Söz konusu olumsuz özgürlük telakkisi, esas itibarıyla Thomas Hobbes'tan başlayıp, John Stuart Mill ve Russell'a kadar uzanan İngiliz deneyimci felsefe geleneği tarafından savunulmuştur. Örneğin, özgür eylem ile özgür hareket arasında bu bakımından bir benzerlik kuran Hobbes'a göre, insanın kendi amaçlı eylem tarzı nehir yatağında serbestçe akan suyun hareketine benzer olmak durumundadır; yani insanın eylemliliği, dış baskı, engel, kısıtlama ve müdahaleden bağımsız bir biçimde kendiliğinden olduğu zaman, insanın özgür olduğu söylenebilir. Aynı şekilde sonraki deneyimci düşünürlere göre de, özgürlük özü gereği negatif bir şey olup, eylemlere getirilecek dış engel olmaması, kişinin kendisini kendi istek ve arzulara göre belirleyebilmesi durumunu ifade eder.

Buradaki en önemli felsefî sorun, negatif özgürlüğün insanın istek ve arzularıyla olan ilişkisidir. Bir grup filozof, kişinin özgürlüğüyle doğrudan ilintili olan isteklerin, yalnızca onun belirli zamanda fiilen sahip bulunduğu istekleri olduğunu ve insanın, istediklerini yapabildiği ölçüde özgür olduğunu savunur. Daha büyük bir grup filozof ise, özgürlüğün bir kimsenin fiilî isteklerini olduğu kadar mümkün isteklerini de karşılayabilme yeteneğinin bir fonksiyonu olduğu düşüncesindedir. "Değere yönelimli" bir özgürlük kuramının savunuculuğunu yaptıklarını söyleyebileceğimiz üçüncü bir grup filozof ise, özgürlüğün sadece kişinin istediği veya bir şekilde isteyebileceği şeyi yapma gücü olmayıp, daha ziyade onun yapılmaya veya sahip olunmaya değer bir şeyi, özgür olduğu söylenecek kişi için anlamlı ve

gerçekten önemli bir şeyi yapma veya elde etme kapasitesi olduğunu öne sürer.

Pozitif Özgürlük: İşte burası, özgürlükle ilgili tartışmanın mahiyetinin değiştiği bir noktadır. Nitekim, pek çok düşünür, söz konusu olumsuz özgürlüğün birçok bakımdan yetersiz olduğunu savunmuştur. Örneğin, ben dışımdaki güçlerin veya nesnel koşulların kısıtlamalarından, engel ve müdahalelerinden tamamen bağışık olabilirim; dolayısıyla, her istediğimi yapabilecek durumdayımdır. Fakat bende, sürekli içki veya sigara içme isteği ya da alkol veya nikotin bağımlılığı söz konusu olabilir. Bu noktada benim, her istediğimi yapabilmek anlamında özgür olduğum söylenebilir. Fakat bu anlamda özgür olsam da, sigara veya alkolün kölesi olduğum için özgür olmadığımı söylemek yanlış olmaz. Bu durumda, hayatımın ipi benim elimde değildir, çünkü ben sigaranın veya içkinin kölesi olmuşumdur. Bu yüzden olumsuz özgürlük önemlidir, ama onun olumlu anlamda özgürlükle tamamlanması gerekir. Buna göre, olumlu özgürlük, kişinin hayatını fiilen kontrol edebilmesi anlamına gelir; o, insanın hayatını, içeriden ve yüksek benliğin ölçülerine göre şekillendirmesini ifade eder.

Söz konusu pozitif özgürlük anlayışı, negatif özgürlük telakkisine karşı çıkan on dokuzuncu yüzyıl Hegelci İngiliz düşünürü T. H. Green tarafından geliştirilmiştir. Green'in ifade ettiği pozitif özgürlük anlayışı, özgürlüğü kişisel özerklik veya insanın kendi kendisini yönetmesiyle özdeşleştirir. Pozitif özgürlük anlayışının bir versiyonu, ahlâkî failin aklî benliğinin kendisinin daha aşağı, hatta akıldışı diye nitelenebilecek unsurlarını yönetme meşrû hakkı üzerinde odaklaşır. Buna mukabil, onun daha az bireyci, fakat daha politik olan ikinci versiyonu, bir bireyin ancak özgür bir politik cemaat ya da topluluğun üyesi olarak özerk bir biçimde yaşayabileceğini varsayar. Buna göre, kişinin özgürlüğü, sadece başka devletlerden bağımsız olmakla kalmayıp, kendisi de demokratik bir biçimde örgütlenmiş bir devletin, yani bütün yurttaşlarının, kendi kendilerini yönetmek anlamında, yönetime katılabildikleri bir politik düzenin varoluşuna bağlıdır.

(v) Sorumluluk

Ahlâk felsefesinin bir diğer önemli kavramı da sorumluluktur. O, kişinin kendi davranış ve eylemlerinin hesabını verebilmesi anlamına gelir; sorumluluk, bireyin eylemlerinin doğurabileceği sonuçları üstlenmesi durumunu ifade eder. Buna göre, sorumlu kişi yaptığı, gerçekleştirdiği şeyi tam bir bilinçle ve özgürlükle yapabilecek durumda olan insandır. Bu yüzden sorumluluk, kişinin neden olduğu sonuçları üzerine almayı vicdanî bir görev sayması durumunu tanımlar.

Ahlâkî sorumluluk, şu hâlde, öncelikle insanın "kişiler" adı verilen gerçekten ayrı bir bireyler sınıfının üyesi olma özelliğine gönderme yapar. İşte bu bağlamda, kişilerin bilinen diğer canlı türlerinin üyelerinden niteliksel olarak farklı olduğu düşünülür. Birçokları kişilerin ayırt edici bir özelliğinin, onların, sadece kendilerinin hayata geçirebildiği özel bir denetim türüne dayanan bir statü olan, ahlâken sorumlu failler olma statüsü olduğunu savunur. Ahlâki sorumluluk, bunun dışında kişinin, akıl ve irâde sahibi bir ahlâkî failin yerine getirmesi gereken ve yerine getirebileceği eylemler ya da birtakım ahlâkî yükümlülükler bulunduğunu öne sürer. Bu eylemleri yerine getirmeme kınamayı gerektirebilir. Buna karşın, bu eylemleri yerine getirme, kişiyi ödüllendirebilir, onurlandırabilir ya da övgüye değer biri yapabilir. Ahlâkî sorumluluk anlayışının temel aldığı bu üç fikrin, şu ana düşünceye dayandığı söylenebilir: İnsanın eylemleri, nedensiz olmayıp, failin motiflerinin sonucu olmak durumundadır; dolayısıyla, bu motifler ödül ve ceza ile koşullanabilmekle kalmazlar, onların aynı zamanda koşullanmaları gerekir.

Gerçekten de, övgü ve yergi, takdir ve kınama, kişilerin ya da ahlâkî faillerin eylemlerine yönelik tepkinin ve dolayısıyla, ahlâkî sorumluluğu meşrulaştırmanın en genel şeklini oluşturur. Söz gelimi, bir araba kazasıyla karşı karşıya kalan kişi, yanan arabanın içinden bir çocuğu kurtarmış olduğu için takdire lâyık olabilirken, böylesi bir durumda yardım çağırmak için telefonunu kullanmaktan bile imtina eden kişi kınanmayı hak eden biridir.[47] Söz konusu faillerin bu tepkilerden biri ya da diğerini hak ettiğini düşünmek, onlara yapmış oldukları veya yapmadan

[47] M. Horniak, "Ahlâki Sorumluluk", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 150.

bırakmış oldukları şey temeli üzerinde ahlâkî sorumluluk yüklemektir. Dolayısıyla, bir şeyden, diyelim ki bir eylemden ahlâken sorumlu olmak, onu gerçekleştirmiş olmaktan dolayı belli bir tepki türünü -takdir, kınama veya buna benzer bir şeyi- hak etmektir.

Takdir ve kınama ya da övgü ve yerginin ahlâkî failin eylemine ve dolayısıyla sorumluluğuna değer biçmek açısından uygunluğu bağlamında, iki imkân ya da alternatifin söz konusu olduğu söylenmiştir. Buna göre, (1) takdir ya da kınama, failin, eylemi ve/veya karakter özellikleri verildiğinde, onun böyle bir davranışı *hak etmesi* anlamında uygundur; (2) takdir ya da kınama, böylesi bir tepkinin istenen bir sonuca, yani failin davranışı ve/veya karakterinde gelişme ya da iyileşmeye yol açması bakımından uygun olur. Bu iki imkân ya da alternatif, ahlâkî sorumluluk kavramıyla ilgili olarak iki rakip yoruma yol açar. Bunlardan birincisi, (a) takdir ya da kınamanın faile karşı, ancak ve ancak o böyle bir tepkiyi -onu "hak etme" anlamında- hak ettiği takdirde, uygun bir tepki olacağını bildiren *liyakate dayalı görüş*tür. İkincisi ise (b) takdir ya da kınamanın, ancak ve ancak bu türden bir tepki failde ve/veya failin davranışında istenen bir değişikliğe yol açması çok muhtemel olduğu takdirde, uygun olacağını söyleyen *sonuççu görüş*tür.

(vi) Vicdan

Sorumlulukla yakından ilişkili olan önemli bir kavram da, vicdandır. Vicdan, genellikle ahlâkî özneyi kendi eylemleri hakkında bir yargıda bulunmaya zorlayan duygu olarak tanımlanır. Ahlâkî eylemlerimizi temellendirmenin veya meşrulaştırmanın önemli bir aracı olan vicdan, bazen Tanrı'nın sesinin insandaki bir yansıması olarak görülmüştür; o, bazen de insanlara neden sakınmaları gerektiğini bildiren özel bir ahlâk duyusu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim vicdan, pek çok ahlâk düşünürü tarafından yüreğin olaylara yönelmiş algısı olarak tanımlanmıştır.[48]

Vicdan da, tıpkı sorumluluk gibi, daha çok ahlâkî ödevlerimizle ilgili olan bir duygudur. Nitekim, ahlâkî yükümlülükleri-

[48] R. Billington, *a.g. e.*, s. 113.

mizi hayata geçirdiğimiz, ödevlerimizi yerine getirdiğimiz zaman, huzur duyarız. İşte buna, "vicdan huzuru" denir. Fakat, ödevimizi yerine getiremediğimiz, ahlâken yanlış olan bir şeyi yaptığımız zaman "vicdan azabı" çekeriz. Vicdanın kaynağı ile ilgili olarak iki temel görüşten söz edilir. (1) Bunlardan birincisi, vicdanı bir ahlâk duyusu olarak değerlendiren görüştür. Bu görüşe göre, vicdan, doğuştan getirdiğimiz bir güçtür. Yani, doğa ya da Tanrı, insanı dünyaya getirirken, onu vicdanla donatmıştır. Vicdan bir duygu yaşantısı olarak ortaya çıkar; bu duygu, insana bütün yaşamı boyunca eşlik eder. Onun neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini belirlemesine imkân verir. (2) İkinci görüş ise, onun sonradan kazanıldığını dile getirir. Bu açıdan bakıldığında, vicdan toplumsal koşullanmanın eseri olmak durumundadır.

Etiğin Temel Problemleri

Felsefenin hemen tüm alanları gibi, pratik bir disiplini olması dolayısıyla etik alanında da yoğun tartışmalara konu olan pek çok problem vardır. Bu problemlerden bütün çağları kapsama anlamında genel olmaları nedeniyle, örnek teşkil edecek birkaçını öne çıkarmak mümkün gibi görünmektedir.

(i) Özgürlüğün İmkânı

Ahlâkî eylemi ve dolayısıyla ahlâklılığı mümkün kılan şey özgürlüktür, irâde özgürlüğüdür. Çünkü iyi ve kötü, doğru ve yanlış karşısında seçme özgürlüğü olmayan bireyin sorumluluğundan söz edilemediği gibi, ahlâkından da söz edilemez.

Determinizm: Özgürlük, ahlâkın zorunlu bir koşuludur; buna rağmen, insanın özgür olup olmadığı sorusu kadar sıklıkla sorulmuş bir soru yoktur. Özgürlüğün karşıtı determinizmdir; çünkü determinizm kişinin kendi kendisini belirlemesi yerine, kendi dışındaki güçler tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Determinizmin, biri dinî, diğeri bilimsel olmak üzere iki şekli vardır. Her iki şekliyle de, determinizm kolayca göz ardı edilebilecek bir yaklaşım değildir. Yani, özgürlük ne kadar gerçek ise, insanın belirlenmiş olduğunu söyleyen determinist öğreti-

ler de, en azından ilk bakışta, o kadar doğruymuş gibi görünürler.[49]

Determinizmin bu iki şeklinden birincisi olan dinî determinizm, karşımıza kadere inanç şeklinde çıkar. Kadere inanç, insanın bu dünyada yaşayacağı her şeyin, Tanrı tarafından alnına önceden yazılmış olduğunu söyleyen iddianın kabul edilmesi anlamına gelir. Ve bu iddia, dinin temel öğelerinden biri olarak karşımıza çıktığı için, öyle kolayca reddedilecek bir şey değildir. Aynı durum bilimsel determinizmin farklı türleri için de geçerlidir. Onun türlerinden biri, örneğin tarihsel determinizmdir. Hegel tarafından öne sürülen bu öğretiye göre, insan özgür olmayıp, içinde bulunduğu tarihsel dönem tarafından belirlenir. Bugünkü ben, küresel dünyanın bir parçası olan Türkiye'de kırk yıl önce yaşamış insanlardan farklıyım. Kırk yıl önce Türkiye'de televizyon, cep telefonu, bilgisayar ve bugünkü gibi hızlı bir tüketim kültürü yoktu. O dönemde, Türkler tarihsel koşullar tarafından farklı şekilde belirleniyorlardı; bugün, ben daha farklı belirlenmekteyim. Marx tarafından ifade edilmiş olan ekonomik determinizm ise insanın ekonomik koşulları tarafından belirlendiğini söyler. Bu görüşün de, belli bir doğruluk payı vardır. Günümüzde büyük bir güçle öne sürülen bir başka bilimsel determinizm türü ise genetik determinizmdir. Açıktır ki, genlerimizi kendilerinden miras aldığımız anne ve babalarımızı değiştirebilme ya da seçebilme imkânımız yoktur. Genlerimiz ise, bizim sadece doğal yapımızı değil, fakat manevî yapımızı da belirler; ahlâkî karakterimizi doğrudan şekillendirir.

Bağdaşmazcılık: Özgürlük ile determinizmin karşıtlığı, bizi çözümsüz gibi görünen bir ikilem ile karşı karşıya bırakır. Başka bir deyişle, ikilemin iki alternatifi de insan açısından kabul edilemez alternatifler olarak ortaya çıkar: Ya özgür olduğumuzu kabul edip, dinî inancımızdan ve bilimin en temel ilkesinden vazgeçeceğiz. Ya da dinî inancı ve bilimin verilerini kabul edip, özgürlüğümüzü feda edeceğiz. Özgürlük determinizm ilişkisi bağlamında, bu ikilemden yola çıkıldığında, düşünce tarihinde iki alternatif tavrın geliştirildiğini görüyoruz. Bunlardan birincisi, (1) determinizmle özgürlüğün hiçbir şekilde uzlaşmaz olduğunu öne süren *bağdaşmazcılık* tavrıdır. Bağdaşmazcılık da kendi içinde, biri determinizmin, diğeri ise özgürlüğün geçerli

[49] A. Pieper, *a.g.e.*, s. 137.

olduğunu söyleyenlerin tavrı olmak üzere, iki ayrı alternatif barındırır. Bunlardan birincisini tanımlayan katı determinizm, insanın karar ve eylemlerinin belirlenmiş olmasının, bu karar ve eylemleri doğuran, onları zorunlu kılan nedenler bulunduğu, insanların karar ve eylemlerinin, kendilerinin etkileyemedikleri ya da değiştiremedikleri nedenlerin zorunlu sonucu olmasının ise hiç kimsenin özgür olmadığı, insanların eylediklerinden başka türlü eylemeyecekleri anlamına geldiğini iddia eder.

Dinî ya da bilimsel bir bağnazlığın eseri olan bu görüş, ya sıkı bir kadercilîği ya da bilim ve teknolojiye beslenen bir hayranlığı ifade eder. Başka şeyler gibi insan varlıklarının da, kendilerinin değiştiremedikleri nesnel koşullara veya nedenlere tâbi olduklarını öne süren ve günümüzde esas itibarıyla davranışçılar tarafından benimsenen söz konusu anlayış, söz gelimi davranışın çevresel ve genetik faktörlerce belirlenmesinden dolayı, özgürlüğün çelişik bir kavram olduğunu ve insan için bir yanılsamadan başka hiçbir şey olmadığını iddia eder.

Özgürlükçülük: Aynı bağdaşmazcılık çerçevesi içinde, katı determinizmin tam karşısında *özgürlükçülük* adını verdiğimiz görüş yer alır. Tercihini irâdî özerklikten yana kullanan ve evrensel bir determinizmin geçerli olmadığını öne süren özgürlükçülük, insanın kendisini, dış baskı, tahdit, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirebileceğini, kişinin dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği koşulları aşmayı başararak, kendi isteklerine, ideal ve hedeflerine uygun hareket edebileceğini söyler.

Buna göre, özgürlükçülük insan irâdesinin, kişinin içinde bulunduğu fizikî, psikolojik ve fizyolojik koşullar tarafından belirlenmediğini, insanın karakteriyle onu eyleme yönelten motifler ve insanın içinde bulunduğu koşullar arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını savunur; insan irâdesinin çeşitli eylem alternatifleri karşısında seçme şansına sahip bulunduğunu, ve dolayısıyla, kendi kendisini belirlediğini öne sürer. Hatta kimi özgürlükçü öğretiler, görüşlerini temellendirmek için, bir özgürlük duygusunun, yani kişinin veya ahlâkî öznenin, ya ahlâkî karar anında, ya da eylemden sonra geriye bakıp düşündüğünde, kararının özgürce verilmiş bir karar olduğunu, aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü eyleyebilmesinin pekâla mümkün olduğunu görmesine, hissetmesine bağlı olan öznel

bir duygudan söz ederler; bu düşünürlere göre, önümde her zaman alternatif eylem tarzlarının mevcut olduğunu, geleceğin, benim dışımda, benden bağımsız olarak belirlenemeyeceğini bilmenin yol açtığı bir duygu; aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü davranabilmenin mümkün olduğunu bilmenin yarattığı belli bir özgürlük sevinci özgürlüğümün en sağlam göstergesi olmak durumundadır.

Aynı koşullar söz konusu olduğunda, insanların, istedikleri takdirde, eylediklerinden başka türlü eylemde bulunabileceklerini dile getiren, insan için koşullanmışlığı ve belirlenmişliği kabul etmeyen, ahlâkî failin, dış uyaranlar tarafından belirlenmeyip, beyindeki maddî değişimlerin sonucu olmayan bilinç yaşantılarıyla eylemlerini belirleyebileceğini, insan bilincinin özü itibariyle yönelimsel ve yaratıcı olduğu için özünü kurabileceğini savunan özgürlükçülüğün, herhâlde en önemli savunucuları, başta Sören Kierkegaard ve Sartre olmak üzere varoluşçulardır. Nitekim, insan olmanın özü, onlara göre, radikal seçimlerde bulunmak, öznenin dışındaki nedenler tarafından belirlenmedikten başka, rasyonel ve ikna edici bir biçimde desteklenemeyen seçimler yapmaktır. Özgürlüğe mahkûm olan insan, yalnızca bu tür seçimler yapmak ve mazeret bildiren konuşmalardan kaçınmak suretiyle, sorumlu ve ahlâklı varlık hâline gelebilir.

Bağdaşabilircilik ve Bilgiye Dayalı Özgürlük: Özgürlük ile determinizmin kesinlikle bağdaşmaz olduğunu öne süren bu tavrın karşısında, (2) özgürlükten de determinizmden de vazgeçmeyen, bu ikisinin birbiriyle bağdaşabilir olduğunu savunan yaklaşım bulunur.[50] Bağdaşabilircilik olarak bilinen bu yaklaşım, özgürlük-determinizm ikilemini aşmanın yolunu bilgide bulur. Örneğin Spinoza'ya göre, özgür olmak eylemlerimizin gerçek nedeninin kendimiz olması anlamına gelir.[51] Ama biz insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuz için, bütün eylemlerimizin nedeni ve sorumlusu olamayız. Bu yüzden, insan başlangıçta kendi dışındaki nedenlerin esiri olan bir köleden başka hiçbir şey değildir, yani onun eylemleri kendi irâdesinin tercihlerini yansıtmaktan çok, onu te[illegible] eden şeylere karşı olan

---

[50] R. Young, "The Implications of Determinis. . . *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 539.

[51] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 117.

korkularını ifade eder. İnsanın gücünün artmasını temsil eden sevinç, onun evrenin kör güçlerinin baskısı altında bulunan gücünün azalmasını ifade eden üzüntüden, Spinoza'ya göre çok daha az rastlanan bir şeydir. İnsanların eylemlerinin çoğu zaman garip bir görünüm almasının nedeni de, eylemlerin hem insanların arzularına hem de dış nedenlere bağlı olmasıdır. Dış güçlerin kaçınılmaz olarak baskın çıktığını, insanın her daim acı ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya bulunduğunu savunan Spinoza, "dış nedenlerin çok farklı şekillerde etkisi altında bulunduğumuzu, ve karşıt rüzgârların harekete geçirdiği denizin dalgaları gibi, talihimizi ve kaderimizi bilmeden yüzüp durduğumuzu" söyler.

O, bununla birlikte, insanın bu kölelik durumunu özgürlüğe dönüştürebileceğini ileri sürer; ona göre, dünyada özgür olmak için yapılacak ilk şey, dünyayı, dünyada hüküm süren determinizmi kabul etmektir. İstediğimiz her şeye sahip olamayız. O hâlde, nedenleri bilerek, sahip olduğumuz şeyi isteyerek, kendimizi özgür kılabiliriz.[52] Fakat başımıza gelen her şeyi nasıl kabul edebiliriz? Spinoza, bunun yolunun akıldan geçtiğini söyler. İnsanın özgür olması için meydana gelen her şeyin zorunlu olduğunu anlaması, aklı sayesinde bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmesi gerekir. Ona göre, insan başına bir felaket geldiği zaman, dünyadaki nedensellik zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını kavrarsa, sakin olur; acılarını bireysel varlığının dar bakış açısından ele almayı bırakıp, onları bütün açısından, her şeyin birbirleriyle bağlantısı açısından ele alır.

Özgürlüğü bu şekilde zorunluluğun bilincine indirgeyen Spinoza gibi, çağdaş Fransız düşünürü Alain de insanın bilgi yoluyla özgürleşebileceğini düşünür. Bununla birlikte, Spinoza'nın özgürlük determinizm ikilemini aşmanın yolunu felsefî bir bilgelikte bulduğu yerde, çağdaş rasyonalizmin bakış açısını temsil eden Alain, çözümü bilimsel ve teknik bilgide bulur. Determinizmin, doğa yasasının zorunluluğunu reddetmeyen, ama özgürlüğün de aynı derecede geçerli olduğunu savunan Alain, nitekim özgürlüğün bilgiye bağlı bir özgürlük olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Okyanus iyiyi, kötüyü bilmez. Dalganın kendisi rüzgârı ve ayı takip eder ve ben bir yelken açtığımda, rüzgâr onu açıya göre iter. Yelkenci yelkene yön verir, dümene

[52] J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, 1988, s. 182.

asılır ve rüzgârın kendi gücünü kullanarak, rüzgâra karşı ilerler."[53] Hâl böyle olduğunda, özgürlük, evrenin nedensellik yasalarından faydalanarak ona egemen olmak demek olan tekniğe özdeş kılınır.

Söz konusu rasyonalist özgürlük anlayışına, bu iyimserliği yalanlayan deliller gösterilerek, insanın teknik yoluyla doğa karşısında özgürleşmiş olsa bile bu kez tekniğin kölesi hâline geldiğine işaret edilerek karşı çıkılmıştır. Bu itirazlara karşı, Alain gibi düşünenler, günümüzde beşerî ilişkiler alanında yeterli tekniğimiz olmadığını, doğa bilimleri alanında büyük mesafeler kaydedilmiş olsa bile, insan bilimleri alanın bütünüyle bâkir olduğunu, gerçek özgürlüğe erişmenin yolunun insan bilimlerinin gelişmesinden geçtiğini ima etmekle yetinmektedirler.

(ii) Ahlâklılığın Amacı

"Kişinin neden ahlâklı olması gerektiği", "ahlâkî hayatın amacının ne olduğu" sorusu, etiğin İlkçağ'dan bu yana tartışılmış temel sorularından bir başkasını meydana getirir. Başka bir deyişle, insanın amacı mutluluk mudur, yoksa erdemli ve ahlâklı bir hayat mıdır? Yoksa bu ikisinin bir arada olması mıdır?

Düşünce tarihinde pek çok filozof, mutluluğun önce geldiğini söyler. Mutluluğun tam olarak neden meydana geldiği konusunda tartışmalar olsa da, mutluluk, pek çok filozof tarafından, insan hayatının temel amacı yapılmış, erdem ve ahlâkî yükümlülük, ona tâbi kılınmıştır. Örneğin, İlkçağ'da hazcılara, modern dönemde yararcılara göre, insan mutlu olmak için yaşar. Erdeme, sadece mutluluk yolunda bir araç olarak ihtiyaç duyulur.

Oysa, bazı filozoflar erdemi ve ahlâkî ödevleri öne çıkarmışlardır. Bu filozoflardan biri olan Kant, mutluluğun insanın amacı olamayacağını söyler. Çünkü, mutluluk bakımdan, insan ile hayvan arasında bir farklılık olamaz. Yani, amaç mutluluk ya da istek ve arzularımızın tatmini olursa, hayvanlar da, en az insanlar kadar mutlu olurlar. Hatta, tasa ve kaygıları olmadığı için, hayvanlar insanlardan daha bile mutlu olurlar. Ahlâkî sorun, Kant'a göre, bu yüzden yeme, içme, cinsel arzuları tatmin etme sorunu olamaz; olursa eğer, insanın hayvandan hiçbir farkı

---

[53] Alain'den aktaranA. Verges – D. Huisman, "Felsefe Nedir?" (çev. A. Arslan), *Felsefe* (ed. T. Bumin), Tusiad Yayınları, İstanbul, 2002, s. 142.

kalmaz. Oysa insan, hayvandan farklıdır; o, irâde ve akıl sahibi bir varlıktır. İrâde ve akıl sahibi olması, ona birtakım ahlâkî ödevler getirir. O, bundan dolayı, komşusunu gözetmek, başkalarının acılarını kendi acısı bilmek zorundadır. İnsanı insan yapan şey, budur: Erdem ve ödev.[54]

Kant, ahlâkî ödev ve erdemin ödülünün kendisi olduğunu söyler. Ahlâklı olan, ahlâklı olmak için mücadele eden, ahlâkî ödevlerini yerine getiren, erdemli yaşamayı seçen insanın, başka bir ödülü olamaz. Durum böyle olmakla birlikte, Kant, ahlâklı ve erdemli olmayı seçen insanın, aynı zamanda mutlu olma arzusu da duyduğunu söyler. Bu, çok insanî bir arzudur. Fakat bu ikisi bu dünyada bir araya gelemez; hatta, ikisi arasında, bir ters orantı bile olabilir. Yani, ahlâklı ve erdemli olanlar, hayat mücadelesinde genellikle geride kalırlar. Erdemsizlerin, ahlâk bilincinden yoksun olanların, en azından dünyevî başarı anlamında daha mutlu oldukları söylenebilir. Olması gereken bu değildir, ama olan da, Kant'a göre, maalesef budur. Kant, bunun için tek bir şey yapabileceğimizi söyler: Ruhun ölümsüzlüğü için dua etmek.

(iii) Ahlâki Eylem

Etik alanında sıklıkla ele alınan bir başka temel konu da, ahlâkî eylemin özellikleriyle ilgilidir. "Davranış"la "eylem" arasında bir fark bulunur; insanın olduğu kadar, hayvanın veya cansız varlığın davranışından söz ederiz. Bunun nedeni, davranışın temelinde, moral düşünüm ya da ahlâkî ölçüp biçmenin ve bilinçli seçimin olmamasıdır. Bu yüzden, insan davranışı ahlâkî özellik taşımaz. Çünkü davranışın sadece fiziksel ya da içgüdüsel bir hareket olduğu yerde, eylem niyetli ve anlam yüklü bir faaliyettir. Ve eylem, her zaman belli bir tutumun, düşünsel bir faaliyetin ifadesi olmak durumundadır. Bu, moral düşünümü gerekli kılan ahlâkî eylem için, çok daha fazlasıyla geçerlidir.

Buna göre, bir eylemin ahlâkî bir özelliği olabilmesi için, onun bir temele sahip olması gerekir. Yani, kişi eylemi belli bir düşüncesini, arzusunu ya da idealini gerçekleştirmek için yapmış olmalıdır; onun söz konusu eylemi bilinçli bir biçimde,

---

[54] I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, TFK Yayınları, 1982, ss. 8-11

isteyerek ve niyete bağlı olarak gerçekleştirmiş olma zorunluluğu bulunmaktadır. Çok daha önemlisi, ahlâkî eylemin kişinin ahlâkî bakışını, tutum alışını yansıtmak durumunda olmasıdır.

Ahlâki eylem bağlamında sorulması gereken en temel soru, şudur: Ahlâki eylemi, sonuçlarıyla mı, yoksa gerisindeki niyetle veya eylemin ödeve uygunluğuyla mı yargılamak gerekir? Eylemi sonuçlarıyla yargılamak gerektiğini söyleyen tavra, ahlâk felsefesinde sonuççuluk adı verilir. Örneğin, yararcılara göre, bir eylemi ahlâkî olarak iyi ya da doğru bir eylem kılan şey, onun yarattığı sonuçtur, eylemin "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna" yaptığı katkıdır; eylemin, ondan etkilenenlere yaptığı katkıyla yargılanması gerekir.

Buna karşın, eylemin sonucuyla değil de, gerisindeki niyetle yargılanması gerektiğini dile getiren etik anlayışına, niyet etiği adı verilir. Ahlâkî eylemin ödeve uygunlukla yargılanması gerektiğini öne süren bu yaklaşıma, aynı zamanda ödevcilik denmektedir. Bu yaklaşımı dinî etiklerde ve Kant'ın ödev ahlâkında görmekteyiz. Gerçekten de, dinî ahlâklarda önemi olan tek şey, Tanrı'nın emirlerine itaat etmektir. Sonuç, burada, insandan bağımsızdır. Kant da, sonuçların eylemden ve eylemi gerçekleştiren kişinin niyetinden bağımsız olduğunu söyler. Diyelim ki, deniz kenarında boğulmak üzere olan bir çocuğun yardım çığlıklarını duyuyorum. Benim bir insan olarak ahlâkî ödevim, o çocuğun yardımına koşmaktır. Ödevimi yerine getiriyorum; kendim için boğulma riskini göze alarak, çocuğu kurtarmaya çalışıyorum. Fakat muhtemelen çocuk, ben kendisinin yanına varıncaya kadar çok su yutmuş olduğu için, onu kurtaramıyorum. Sonuç, mutlak bir başarısızlıktır. Ama Kant'a göre, eylem ahlâken doğru bir eylemdir. Sonuç, benim etki alanımın dışında olduğu için, benim ödevimi yapmakla yetinmemem gerekir.

Etik Düşüncenin Tarihsel Dönemeçleri

(1) İlkçağda Etik

Ahlâkî eylemin kurallarını belirleme, ilkelerini formüle etme yönünde bir teşebbüs olarak etik düşüncenin, bir şekilde bütün

kültürlerde varolmuş olmakla birlikte, felsefî anlamıyla esas antik Yunan'da, beşinci yüzyılda Sofistler ve Sokrates'le başladığı söylenebilir. Sofistler ahlâkî eylemle, ahlâklılığın ne olduğuyla, ahlâkın neden dolayı varolması gerektiğiyle ilgili olarak birtakım sorular soran ilk düşünürlerdi. Sofistlerden Protagoras gibi daha muhafazakâr olan bazıları ahlâkî kuralları toplumsal yaşamı mümkün kılan insanî yaratılar, alışkanlık ve uzlaşım öbekleri olarak değerlendirmiş ve dolayısıyla da, evrensel bir ahlâk sistemi veya kuralının, ya da mutlak bir ahlâkî hakikatin varlığını yadsıyarak, belli bir etik rölativizme bağlanmıştı.

Oysa Protagoras'ın, Platon'un diyaloglarında resmedilen Kallikles ve Thrasymakhos gibi daha radikal izleyicileri, geleneksel ahlâkî standartların sadece uzlaşımlar olduklarını, dolayısıyla, bağlayıcı bir güçten yoksun bulunduklarını, doğallıkla en rasyonel yaşama biçiminin, elbette cezaya uğramamak koşuluyla, kişinin adaletsiz ve kendi çıkarlarını gözeterek, güçlü hâle gelmeye çalışarak yaşaması olduğunu savundular. Geleneksel ahlâk kurallarına yönelik bu meydan okumaların "neden ahlâklı olmak gerektiği" çok temel sorusuna yol açması kaçınılmazdı. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in etikleri, bir anlamda işte bu temel soruyu cevaplama yönündeki ilk sistematik teşebbüsler olarak değerlendirilebilir.

Sokrates

Aslında Sokrates, bütün bir Grek etiğinin yörüngesini belirlemiş kişidir; onu, mutluluk etiği olarak *eudaimonizm*in kurucusu olarak değerlendirmekteyiz. Sokrates, yazılı hiçbir şey bırakmamıştı; onun hayatı ve fikriyatıyla ilgili bilgileri daha ziyade Platon'dan derlemekteyiz. Platon'un, tarihsel Sokrates'in hayatını ve felsefî görüşlerini resmeden gençlik dönemi diyalogları, onu adalet, ölçülülük, dindarlık ve cesaret benzeri geleneksel erdemlerin tanımlarını bulmaya çalışırken resmeder.

Sokrates insan yaşamının nihaî amacının *eudaimonia* olduğunu söylüyordu; *eudaimonia* ise, çok kabaca mutluluk anlamına gelmekte veya insanın olması gerektiği gibi olduğu, kendisinden hoşnut bulunduğu bir hâli tanımlamaktaydı. Bu nihaî hoşnutluk ya da mutluluk hâline, ona göre, kişinin erdemli yaşayışıyla varılabilirdi. Sokrates erdemlerin birliğini savunur-

ken, onları son çözümlemede bilgeliğe eşitledi. Başka bir deyişle, bu erdemlerin iyi nitelikler olmaları, onların bu niteliklere sahip olanların hayatlarını iyi bir hayat hâline getirmelerinden kaynaklanır; bu yüzden, ona göre bütün erdemlerin gerisinde, insan için neyin gerçekten iyi olduğunu bilme yeteneğinin olması gerekiyordu.[55]

Gerçekten de Sokrates, iyinin, gerçekten iyi olanın ne olduğunu bilen insanın sadece iyi olanı hayata geçirmekle kalmadığını düşünüyordu; söz konusu bilgeliğe, moral bilgiye sahip olan insan, ona göre aynı zamanda ve doğallıkla iyi olmak durumundaydı. Ona yalnızca iyiye ilişkin bilgiyle iyi olanı gerçekleştirmek arasındaki ayrım değil, fakat modernlere özgü iyiyle özçıkar arasındaki ayrım da yabancıydı. Çünkü modernler açısından bir kimse neyin iyi olduğunu, ahlâken ne yapmak gerektiğini bilebilir, fakat sonradan pekâla kendi çıkarına olanı yerine getirmeye geçebilir. Moral açıdan doğru olanı, gerçekten iyi olanı gerçekleştirmeleri için, insanlara birtakım sebep ya da gerekçelerin nasıl temin edilebileceği, modern dünyada Batı etiğinin karşılaşacağı en büyük problem olacaktır. Ama Sokrates'in kendisi ve onun izinden giden Yunanlılar için böyle bir problem hiç söz konusu olmadı. Sokrates'in gözünde ahlâkî açıdan doğru ya da erdemli bir biçimde eylemeyen insan, gerçekte ve sadece iyiliğin özünden bihaber olan insandı. Sokrates bunu söyleyebiliyordu, çünkü onun yaşadığı Yunan toplumunda, beşinci yüzyılın derin ahlâkî krizine rağmen, iyilikle özçıkar arasında bir ayrım yapılmış değildi. Bundan dolayıdır ki, Sokrates ve Yunanlılar erdemin sadece birey için değil, fakat toplum için de iyi olduğuna inandılar. Aynı Sokrates erdemli yaşayışın maddî açıdan refah içinde yaşamak anlamına gelmediğini, iyi ve doğru yaşamak için maddî zenginliğin gerekli olmadığını düşünmekteydi.

Platon

Sokrates'in öğrencisi Platon'un neyin insan için gerçekten iyi olduğu sorusuna verdiği cevapla ise, onun ünlü eseri *Devlet*'te karşılaşırız. Buna göre Sokrates'in izinden giderek *eudaimon*ist

---

55 L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm* (çev. A. Cevizci), Bursa, Sentez Yayınları, 3. baskı, 2007, ss. 86-87.

bir etik, yani bir kendini gerçekleştirme etiği geliştiren, insanın kendisini tam olarak ancak erdemli olduğu zaman gerçekleştirebileceğini öne süren Platon'un hocası karşısında kaydettiği en önemli gelişme, ayrıntılı bir ahlâk psikolojisi öne sürmesi ve erdemleri ontolojik bir zemine oturtmasıydı.[56]

Gerçekten de, Platon'un, Sokrates'ten çıkan ve sonradan Aristoteles tarafından devam ettirilecek olan *eudaimon*ist etik anlayışının temel kabulü insan varlıklarının, kendilerine özgü bir faaliyet türü ya da işleve sahip olmak bakımından dünyadaki diğer şeylere benzedikleri kabulüdür. Bu düşünürlerin ikinci kabulü, iyi yaşam ya da *eudaimonia*'nın söz konusu işlevin tam bir başarıyla hayata geçirilmesinden oluştuğu düşüncesiyle belirlenir. Platon, nihayet gerekli erdem, meziyet ya da yetkinliğe (*arete*ye) sahip olmadıkça, hiçbir şeyin kendine özgü işlevi yerine getiremeyeceğini öne sürer.

Platon bir yandan söz konusu temel kabulleri ortaya koyar, bir yandan da ahlâk psikolojisini geliştirirken, insanın en önemli bileşeni olan ruhun, üç parçadan meydana geldiğini öne sürdü: Akıl, can ya da gönül ve son olarak da, istek ve arzularla ilgili olan iştiha. Platon, bu parçalardan her birinin, doğadaki tek tek her varlık gibi, kendine özgü bir işlevi ya da görevinin olduğunu söylüyordu. Aklın görevi bilmek, canın görevi iştihanın aşırı taleplerine karşı koymak, iştihanın görevi ise aşırıya kaçmamaktır. Bu üç görev ya da işlevin lâyıkıyla yerine getirilmesi, sırasıyla bilgelik, cesaret ve ölçülülük gibi üç temel erdemi mümkün hâle getirir.[57]

Bilge, cesur ve ölçülü insanın zorunlulukla âdil de olacağını öne süren Platon, insan için iyi bir hayatın, ruhun her bir parçası kendi uygun işlevini yerine getirdiği zaman gerçekleşen ahenginden oluştuğunu savunmuştu. Bu durumda geleneksel erdemler de, söz konusu temel manevî ahenk durumunun tezahürleri veya görünümleri olarak değerlendirilmekteydi. Böylesi bir durum, insanı mutlu ve kendini gerçekleştirmiş biri hâline getiren bir durum olduğu için, erdemli bir biçimde yaşanmış ahlâken iyi bir hayatın insan varlıkları için en iyi hayat olduğu ortaya konmuş oluyordu.

---

[56] A. Cevizci, *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 73.

[57] Platon, *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz) 439c-441c, İstanbul, Remzi Kitabevi, 4. baskı, 1980.

Aristoteles

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in etik anlayışıyla Platon'un etik görüşü arasında önemli farklılıklar bulunsa bile, Aristoteles de Sokrates'ten miras kalan aynı genel çerçeveyi kullanmıştır. İnsan hayatının ya da bütün insan eylemlerinin nihaî amacının *eudaimonia* veya mutluluk olduğunu savunan Aristoteles'e[58] göre, bu mutluluğun neden oluştuğunu bilebilmek için insan varlıklarının ayırt edici, kendilerine özgü işlevini bilmek gerekir. O, söz konusu fonksiyonun akla uygun faaliyet olduğu kanaatindeydi; öyle ki bu faaliyet onun gözünde ahlâkî erdemlerle ilgili genel bir açıklama ya da yorum temin ediyordu. Nitekim, ahlâkî erdemler, Aristoteles tarafından duygu ve tutkularımızın davranışımızı içinde bulunulan duruma tamamen uygun hâle getirecek şekilde akıl tarafından yönlendirildiği eğilim ya da yönelimler olarak tanımlandı. Aklın yol göstericiliği başka şeyler yanında esas ifrat ve tefritten sakınmayı gerektirdiği için, erdem iki aşırı uç arasındaki doğru orta olmak durumundaydı.

Aristoteles'te de, erdemler geliştirmek ya da erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihaî ve en yüksek amacına hizmet eder. Bu amaca da insan aklının iki ayrı boyutu görevlerini tam ve eksiksiz olarak hayata geçirdiği zaman ulaşılır. İnsan aklının birinci boyutu pratik akıl olup, o esas itibarıyla insanın akıldışı parçasını kontrol altında tutarak, düzene sokmakla yükümlüdür. Başka bir deyişle, insanın Aristoteles'e göre, hayvanî doğasını yok saymak, rasyonel olmayan arzu, dürtü ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, düzene sokması gerekir. Bu düzeni sağlayamadığı takdirde, iştiha insana hâkim olup, onun rasyonel fonksiyonlarını gerçekleştirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Pratik aklın söz konusu düzene sokma faaliyetine tekabül eden erdemler ahlâkî erdemlerdir; söz konusu erdemler iki aşırı uç arasındaki altın ya da doğru ortaya tekabül eden eylem tarzını ifade ederler. Fakat insanın bir de kuramsal akıl boyutu vardır; insana özgü faaliyet türünün karşılığı ise,

---

58 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), 1097b-1098a, Ankara, Dost Yayınları. 1988.

Aristoteles'te fikrî ya da entelektüel erdemlerdir. Aristoteles, bu erdem türünü bilgelikle ifade eder.

Epiküros

Sonraki Grek düşünürleri Sokrates'ten gelen söz konusu genel etik çerçeveyi, erdemle *eudaimonia* veya mutluluk arasındaki yakın ilişkiye dönük ilgiyi önemli ölçüde paylaştılar. Bu ortak temele ek olarak Epikürosçularla Stoacıların, sonraki etik ve felsefî düşünüş üzerinde azımsanmayacak bir etki yapacak, iki yeni anlayış geliştirdikleri söylenebilir. Bunlardan birincisi, Epiküros'un niteliksel bir hazcılık çerçevesi içinde geliştirmiş olduğu manevî huzur veya entelektüel dinginlik anlayışıdır.[59] Gerçekten de, Epiküros iyiyi hazla özdeşleştiren bir hazcılık geliştirmişti; aslında hazcılığı ilk öne sürenler, Sokrates'in Kireneliler adıyla tanınan Aristippos gibi bazı öğrencileriydi. Fakat hazcılığa klâsik şeklini kazandıran Epiküros oldu; daha öncekilerin salt duyumsal ve niceliksel bir hazcılığı savundukları yerde, Epikürosçular Tanrılarla, kaderle ve öte dünya ile ilgili temelsiz korkuların bertaraf edilmesi, ve böylelikle de bir tür entelektüel dinginliğe erişilmesi suretiyle kazanılacak acıdan bağımsızlık hâliyle manevî hazzı en yüksek değer saydılar.

Stoalılar

Stoalıların geliştirdikleri önemli tez ise, iyi hayatın doğaya, doğa yasasına uygun olarak yaşanan bir hayat olduğu teziydi. Aslında bu önemli fikir de Platon'la Aristoteles'in etiğinde örtük olarak vardı; Stoalılar doğaya uygun yaşamayı akla göre yaşamaya eşitlerken, bir anlamda Platon ve Aristoteles'i takip etmekteydiler. Zira, onlara göre doğa yasası aynı zamanda insan doğasının yasası olduğu için; o, hiçbir özel amacın, duygu ve tutkuların bozmadığı bir yasa olmak durumundaydı. Gerçekten de, Stoalılar doğaya ve akla uygun hayatla kişinin kendisini duyguların olumsuz etkilerinden korumasını kastedip, tıpkı

---

[59] Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. H. Örs), İstanbul, 1962, ss. 37-38.

Epikürosçular gibi, nihaî hedef olarak entelektüel dinginlik, manevî huzur idealini öne sürdüler.[60]

(2) Ortaçağ'da Etik

Ortaçağa gelince, burada etik düşüncenin dine tâbi hâle geldiği görülür. Aslında bu sadece tarihsel olarak değil, fakat genel anlamıyla da doğrudur. Çünkü en azından Ortaçağ'dan itibaren popüler ahlâk anlayışları, ahlâkî kuralları ilâhî emirlere eşitlerken, ahlâkla din arasında bir bağ kurar. Bu dönemde, etik teolojik olarak temellendirilirken, Tanrı sadece varlığın değil, fakat aynı zamanda değerin de kaynağı olan bir yasa koyucu olarak görülür. Platon da Aristoteles de teist düşünürlerdi; fakat onların tanrıları ilâhî bir yasa koyucu değildi, etikleri ise seküler bir etikti. Oysa Ortaçağ'da gerek Hıristiyanlık gerekse İslâmiyet, Hıristiyan veya İslâm ahlâkını Grek felsefesiyle evlendirmeye kalkışınca, Ortaçağ etiği dinî bir etik hâline geldi.

Hristiyan Etiği

Bu yöndeki teşebbüslerin en etkileyicilerinden birine, Grek felsefesi veya Aristotelesçilikle Hristiyanlığın ideal diye nitelenen bir sentezini gerçekleştiren Aquinalı Thomas'da rastlanır; buna göre, Aristoteles'in insanın işlevinden söz ettiği, fakat bu fonksiyonun insanlara ilâhî yaratıcı tarafından verilmiş bir amaç olarak değerlendirilebileceği düşüncesinin onun aklından hiç geçmediği yerde, Aquinalı Thomas meşhur sentezini işte bu düşünceden yararlanarak gerçekleştirdi. Thomas'a göre, insanın özü tam ve gereği gibi anlaşıldığı takdirde, insan varlıklarına özgü amaçlar rahatlıkla tespit edilip ortaya konabilir; öte yandan bu amaçları yerine getirmek, aslında doğa yasasını izlemek, ona uymaktır. Bu doğa yasası insanların evreni yöneten ezelî-ebedî yasaya katılımını yansıttığına göre, doğa yasasının ahlâkî emirleri Hıristiyan dini tarafından indirilen ahlakî kurallarla örtüşmek durumundadır. İşte bu yüzden, Aquinalı Thomas bir yandan ahlâkî hayatın Aristoteles tarafından *eudaimonia*

---

[60] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 56-57.

diye belirlenen nihaî amacını ebedî saadet olarak değiştirirken, onun doğal erdemlerine iman, umut ve aşk gibi birtakım teolojik erdemleri ekler.

Gerçekten de, Thomas'ın gözünde, *eudaimonia* hedefi asla yeterli olmaz, çünkü dünyevî mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik akıllı hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı'ya erişmenin sonucu olan ebedî bir saadet olmak durumundadır. Bunun, yani insan varlığının Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için de, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır.

Söz konusu teolojik erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de, Tanrı'nın inayetine bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlâkî erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, onu Tanrı'nın yardımıyla ebedî saadete götürürler. Başka bir deyişle, doğal erdemlerin ölçüsü ve kaynağı saf akıl iken, teolojik erdemlerin ölçüsü ve kaynağı Tanrı'dır. Aziz Thomas teolojik erdemlerin insan aklına doğaüstü bir ışık saçtığını, onu varlık, hakikat ve iyiliğin doğaüstü ilkeleriyle teçhiz ettiğini söyler. Bu erdemlerden iman inanılması gerekene çıkan yolu hazırlar, umut insanı erişilebilir olduğunu gösterdiği nihaî amacına yöneltir ve aşk, onu amacıyla tinsel bir birlik içine sokup ebedî saadete ulaştırır.[61]

İslâm Dünyasında Etik

İslâm dünyasında etiğin gelişimi de, Hristiyan dinî etiğine benzer bir süreçten geçmiştir. Tıpkı Hristiyanlık gibi, İslâm'ın da inanç ve eylem bakımından iki ana kaynağı vardı. Bunlardan birincisi Tanrı'nın vahyini aktaran kitabî kaynak; ikincisi ise, Tanrı'nın mesajını cisimleştiren, vahye sözleri, eylemleri ve normlarıyla somutluk kazandıran peygamberin sünnetiydi. Bu

---

[61] Aquinas, *Selected Philosophical Writings* (ed. T. McDermott), Oxford, Oxford University Press, 1998, ss. 422-23.

iki kaynak birlikte, klâsik İslâm ahlâkını oluşturur. Ana zemini oluşturan söz konusu ahlâk, İslâm dünyasında, önce Tanrı'nın sözünü akıl yoluyla anlamlandırmaya çalışan İslâmî teoloji, yani kelâm; sonra da çeviriler yoluyla İslâm dünyasına intikal etmiş Grek felsefesinden beslenen İslâm felsefesi eliyle dönüşüme uğratılmıştır. O,, işte bu yaklaşık iki yüzyıllık dönüşüm sürecinin ardından, karşımıza İslâm etiği şeklinde çıkar.

Klâsik İslâm Ahlâkı: Klâsik İslâm ahlâkı da, tıpkı Hristiyanlık gibi, ilâhî otorite ve emri, dünyada insan davranışı yoluyla ahlâkî bir düzen tesis etmenin vazgeçilmez temeli olarak alır. Gerçekten de, Kuran, ahlâkî doğru ve yanlış arasındaki açık ayırımıyla, temelinde Tanrı'nın irâdesinin bulunduğu vahye dayalı bir ahlâk anlayışı ortaya koyar. Bu ahlâk anlayışının, hiç kuşku yok ki, öncelikle bir insan tasavvuru söz konusuydu.

Başka bir deyişle, bu ahlâkın taşıyıcısı doğallıkla insan olmak durumundadır. Vahye dayalı ahlâk açısından insan, ilk insan diye tasavvur edilen Adem'de karşılığını bulan bir varlık olarak, Tanrı tarafından yaratılmış, dolayısıyla O'nun rehberliğine ihtiyaç duyan sınırlı bir varlıktır. Dahası insan, yine kendisine Tanrı tarafından verilmiş bir yetenek olarak, "şeyleri adlandırma" yeteneğine ve dolayısıyla, dilsel olarak tanımlanmaya ve kodlanmaya elverişli olan bilgiyi kavrama ya da elde etme kapasitesine sahiptir. Bu yaratıcı kapasite, insana daha başkaca şeyler yanında, öncelikle kendini bilme ve sınırlarını hiçbir şekilde aşmama yükümlülüğü getirir.

Adem'in hatası, işte bu yükümlülüğü unutmaktan oluşur. Çünkü Adem, Tanrı'nın belirlediği sınırları aşmış ve O'nun yasaklarına uymayarak, Tanrı'nın cennetinden atılmıştır. Bu yüzden, ona düşen önce hatasını kavramaktır; sonra da aklı bir tarafa bırakıp, ilâhî emir tarafından ortaya konan sınırları sınama dürtüsünü aşarak, doğru eylem tarzına dönmek ve eski statüsüne kavuşmak için mücadele etmektir. Adem'in öyküsü şu hâlde, insanlık durumuna baştan beri dâhil edilmiş iyilik ya da kötülük için çalışma potansiyelini ve insanın, elbette ilâhî ölçülere bağlanmak suretiyle hayata geçirebileceği dengeli eylem ve yaşayışın unsurlarını keşfetmek için vermekle yükümlü olduğu mücadeleyi bütün boyutlarıyla yansıtır.

Kur'an'da ortaya konan bu İslâmî ahlâk anlayışının insanî boyutu, ifadesini *takva* teriminde bulur. *Takva,* bir yönüyle beşerî eylemin temelinde bulunan ahlâkî zemini temsil eder,

bir yönüyle de insan varlıklarının Tanrı'ya ve topluma karşı olan sorumluluklarının farkına varmalarını sağlayan ahlâkî bilinci gösterir. O, daha geniş bir bağlama uygulandığı zaman, gerçekten ahlâkî olmak durumunda olan bir topluluğun evrensel moral ifadesi hâline gelir.[62]

Bu açıdan bakıldığında, İslâm ümmeti ya da cemaati, Kur'an'da ortaya konan ahlâkî emir ve ideallerin toplumsal bir düzeye tercüme edildiği bir araç olarak değerlendirilir. Bireyler, artık bu düzeyde kişisel yaşamlarında belli bir ahlâkî ve manevî vizyonu cisimleştirmek durumunda olan failler ve hatta vekiller hâline gelir. Buna göre, bireysel ve toplumsal hayatın biri maddî, diğeri manevî iki ayrı boyutunu olumlayan Kur'an, iktisadî ve toplumsal düzeyde ortaya çıkabilecek adaletsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla, akrabalara, öksüz ve yetimlere, evsizlere, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi emreder. Tanrı'nın vahyini ifade eden Kur'an'ın yine aileye yaptığı vurgu, kadının statüsünü iyileştirmeyi öngörür.

Öte yandan, aynı Kur'an Müslümanlara, esas işlevi iyiyi emretmek ve kötüyü önlemek olan en yetkin cemaati tesis etme görevi yüklediği için, peygamberin en temel görevi, ilâhî düzene uygun düşen yetkin ve âdil bir yönetim biçimi ihdas etmek olarak ortaya çıkar. Bu da kaçınılmaz olarak bir yandan İslâm'ı yaymaya götürürken, Müslüman olmayanlara karşı belli şekillerde muamele etmeyi gerektirir. Bütün bunlar Tanrı'nın vahyi yoluyla ortaya konan ve peygamberin icraati ve yaşayışı yoluyla örneklenen klâsik İslâm ahlâkının ana temelini oluşturur.

İslâm Etiği: İslâm etiğinin söz konusu klâsik ahlâka yönelik, önce kelâmî, sonra da felsefî bir yaklaşımın; yani Kur'an'da vücut bulan vahye dayalı ahlâk üzerinde gerçekleştirilen entelektüel araştırma ve soruşturmanın eseri olduğu söylenebilir. Gerçekten de, İslâm'da teolojik faaliyetin esas ilgi alanı ahlâk konusu olmuş ve dolayısıyla, kelâmcılar belirli birtakım etik kavram ve problemlerin açıklığa ve çözüme kavuşturulması işiyle uğraşmışlardır. Etik bir ilginin konusu olan bu problemler arasında, (i) "iyilik", "kötülük", "adalet", ve "yükümlülük" benzeri ahlâkî kavramların anlam içeriklerinin belirlenmesi, (ii) ilâhî irâde ile insanın özgür irâdesi arasındaki doğru ilişkinin

---

62 A. Nanji, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 108.

aydınlatılması ve (iii) insanın nesnel ahlâkî norm ve hakikatlerin bilgisine akıl yoluyla erişip erişemeyeceğinin belirlenmesi türünden problemler sayılabilir.

Mu'tezile: Bu çerçeve içinde İslâm etiğine katkı yapan iki kelâm okulundan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Mu'tezile olarak bilinen akılcı kelâm okuludur. Mu'tezile düşünürleri dinî metinlerin insan aklına karşıt bir yapıda olmadığını, akıl esasları ile dinî metinler arasında bir çelişkinin olması durumunda, dinî metinlerin akıl esaslarına göre yorumlanması gerektiğini kabul ederler. Mu'tezile'ye göre, iyi ve kötü, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak insan aklı tarafından bilinebilir; insan da eylemleri bakımından özgür ve sorumludur. Gerçekten âdil olan Tanrı'dan hiçbir kötülüğün çıkmadığını savunan bu akılcı anlayış, ahirette herkesin mutlak surette âdil bir biçimde yargılanacağını, ve dolayısıyla, insanın iyiliği yaratmak ve kötülüğü engellemekle yükümlü olduğunu bildirir.

Demek ki irâdeci değil de, aklî bir anlayış benimseyen Mu'tezile, ahlâkî değer ve niteliklerin, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak, özsel bir doğaları olduğunu; ahlâkî iyi ve kötünün insan eylemlerinin doğasında bulunan özsel niteliklere tekabül ettiğini öne sürer. Tanrı'nın emirleri iletilmeden, yani vahiy gelmeden önce de insan aklı, ahlâkî iyi ve kötünün ne olduğunu bilme yeteneğine sahip olduğu için, ahlâkın, Mu'tezile'ye göre, bir özerkliği söz konusudur. Ahlâkî iyiye "sevap", ahlâkî kötülüğe ise "günâh" gibi metafizik nitelikler ekleyen vahyin asıl işlevi, insanları iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır. Tanrı'nın mutlak irâdesi karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda ise, Mu'tezile meseleyi hem metafizik, hem de ahlâkî yönden ele alır. Konuyu metafizik açıdan ele alırken, Mu'tezile Tanrı'nın mutlak adaletine inandığı için, insanı eylemlerine zorlayıp, sonradan bu eylemlerden sorumlu tutmayı Tanrı'ya yakıştıramaz. Öte yandan ahlâkî açıdan, bizim insanları yaptıkları kötülüklerden dolayı kınamamız, iyiliklerinden dolayı övmemiz, onların özgür olduklarını gösterir.

Eş'arî Okul: Rasyonalist Mu'tezile okulundan sonra gelen Eş'arî okul, etik açıdan irâdeci bir yaklaşımı temsil eder. Aklın vahye tâbi olmasını gerektiğini savunan Eş'arîler, ahlâkî iyilik ve kötülük konusunda bütünüyle irâdeci bir tavır benimsemişlerdir. Eş'arîliğe göre, ahlâkî eylemler bizatihi kendilerinde iyi

ve kötü olmayıp, iyilik ve kötülüklerini doğrudan doğruya Tanrı'dan alırlar. İnsan aklı kendi başına ahlâkî iyi ve kötünün ne olduğunu bilemeyeceği için, bunlar ancak Tanrı'nın vahiy yoluyla gelen emirleri sayesinde bilinebilirler. Eş'arîlere göre, insan aklının vahiy olmadan Tanrı'nın birliğine inanmak gibi bir yükümlülüğü olamaz; insanların ahlâkî iyiyi bilmek ve yapmak gibi bir yükümlülüğünden de söz edilemez. Bu yüzden, insanî yükümlülüğün yegâne kaynağı vahiy olmak durumundadır.

Eş'arîler, Tanrı'nın mutlak irâdesi karşısında, insana özgürlük vermeyi de kabul etmezler. Başka bir deyişle, Tanrı'nın mutlak kudreti dikkate alındığında, insana iradî özgürlük tanımak, onlara göre Tanrı'ya eş koşmak olur. İnsanın bir eylemi gerçekleştirmesi için gerekli olan güç ve irâde, Tanrı tarafından yaratılmış olup, insan eylemde bulunurken söz konusu yaratılmış güç ve irâdeyi kullanır. Eş'arîlik açısından insan görünüşte özgür, fakat gerçekte mecbur olmak durumundadır.

Fârâbî: Klâsik İslâm ahlâkının kelâmdan sonra felsefî bir etiğe dönüştürülmesi ise, Platon ve Aristoteles gibi Yunanlı filozoflardan beslenen Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd benzeri filozoflar eliyle gerçekleştirilir. Bu düşünürlerden örneğin Fârâbî, her şeyden önce erdemli bir dinin idealleri ile hakikî bir politik yönetimin amaçları arasındaki ahenge vurgu yapar. Ona göre, kişi, mutluluğa nasıl erişilebileceği konusunda felsefenin yardımıyla belirli bir kavrayışa ulaşabilir; bununla birlikte ahlâkî eylemlerle erdemlerin hayata geçirilmesi, birçok durumda dinin yardımı ve araçsallığından faydalanmayı gerektirir. İşte bu yüzden Fârâbî dinin amacı ve kuruluşuyla erdemli bir kent ya da politik toplumun kuruluşu arasında bağ kurar.[63] Gerçekten de, Fârâbî açısından, yurttaşların kendilerine erdemli bir toplumun üyeleri olarak gerçekleşme veya iş görme imkânı verecek özellikleri kazanmaları gerekir. Onun bu özelliklerle kastettiği de, tıpkı Aristoteles gibi iki aşırı uç arasındaki doğru orta olarak tanımladığı erdemler ve erdemli davranışa özgü özelliklerdir. Aynı şekilde, bir dinin kurucusu veya peygamber de, iyi ve hakikî bir dinî cemaatin tesis edilebilmesi için, eylemlerde cisimleştirilmeleri veya korunmaları gereken birtakım

---

[63] M. Fakhri, "Ethics in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

normlar ortaya koyar. Nitekim, o, *Medinet'ül Fazıla* adlı eserinde, mutluluğa erişmek bakımından gerekli olan cemaat yapısına veya komünal çerçeveye ve politika için olduğu kadar din için de büyük bir önem taşıyan sosyal ve politik rollere özel bir vurgu yapar.[64]

Demek ki, İslâm felsefesinde özellikle Fârâbî tarafından erdeme ve erdemli hayata vurgu yapılması, Yunan etik düşüncesiyle İslâm etiği arasında, politik toplumlara erdemle ilintili etik norm ve standartların uygulanması anlamında bir ortaklık yaratır. Buna göre, yöneticiler ve yurttaşların erdemleri ve bilgeliği ne kadar üstün ve gelişmiş olursa, felsefe ve dinin nihaî amacı olan mutluluğa erişme şansı o kadar artar. Buna göre, mutluluğun gündelik dildeki mutlulukla, yani hazlarla, refah ve geçici tatminlerle bir ilgisi yoktur. Gerçek mutluluk, insan aklının, dinî ve felsefî ilkelere göre yapı kazanmış bir cemaat düzeni içinde, maddenin egemenliğinden bütünüyle sıyrılıp, manevî bir varlık olan etkin aklın feyziyle aydınlanması ve insanın işte böyle bir bilgelik temelinde, erdemli yaşamasıdır.

İbn Sinâ: İbn Sinâ da aynı düşünce ve anlayışı sürdürür, ruhun kemâlini ve dolayısıyla, hayatın amacını insanın kendisini ölümden sonra gerçekleşecek mutluluk için hazırlamasında görür. Ruhun kemâlinin veya yetkinliğinin ölçüsü, bilgelik ve erdemdir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sinâ da, felsefeyle dinin birleşiminin gerek bu dünyada gerekse ahiret hayatında ahenkli yaşama için kaçınılmaz olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, etik moral bilginin sadece formunu verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı dinin varlığı kaçınılmaz hâle gelir.[65]

İbn Sinâ, insana açık yetkinliğin doruk noktasını, ahlâkî erdeme erişmek için gerekli olan erdemli eylem ve düşüncenin birlik ve bütünlüğünü hayata geçiren Peygamberde bulur. Peygamber kendi gelişimi için gerekli bütün ahlâkî özelliklere sahiptir; öyle ki bu özellikler, ona sadece özgür düşünceyi hayata geçirme imkânı sağlamakla kalmayıp, başka insanlar için, yasalar ve adaletin tesisi yoluyla kurallar koyma yeteneği kazandıran olgun ve yetkin bir ruha şekil verir. Bu ise, Peygamberin,

---

64 Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'y Fâzıla)* (çev. A. Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 99-138.

65 A. Durusoy, "İbn Sinâ", *İslâm Ansiklopedisi*, 20. cilt, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 327.

esas itibarıyla entelektüel gelişme yeteneğiyle karakterize olan filozofu ve büyük ölçüde pratik ahlâkla seçkinleşen erdemli yöneticiyi aştığı anlamına gelir. O, bütün beşerî iyiliklerin kaynağında bulunan adaleti tesis eden kişi olmak durumundadır.

(3) Modern Dünyada Etik

Antik dünyada etik, nasıl yaşamak gerektiği sorusuna en tam ve en doyurucu yaşam biçimini gösteren *eudaimonia* yoluyla, yani en yüksek iyi probleminden hareketle yanıt vermeye çalışmıştı. Erdemler, her ne kadar aynı zamanda kişinin başkalarıyla olan ilişkilerini yönlendiren etik ilkeler olarak düşünülmüş olsa da, esas itibarıyla ahlâkî failin kendi gerçek iyisine erişmesinin zorunlu koşulları veya *eudaimonia*ya götüren araçlar olarak tasarımlandı. Ortaçağ'da ise Hristiyan ve İslâm etiği, her ne kadar antik dünyadan gelen söz konusu etik düşünüşü önemli ölçüde korumuş olsa da, en yüksek iyiye ancak ahiret hayatında erişilebileceği ve bunun için de Tanrı'nın pratik rehberliğine, Tanrı tarafından konan emirlere itaat etmeye ihtiyaç duyulduğunu öne sürdü.

Oysa olguyla değerin birbirinden ayrıldığı, hayatın hemen bütün alanları gibi moral alanın da sekülerleştiği modern dünyada, en yüksek iyi ve Tanrı'nın irâdesi düşünceleri, insana pratik rehberlik temin etmeye muktedir ideler olmaktan çıkar. Aslında söz konusu problem ve modernite açısından gündeme gelen farklılık, sadece modern dünya için değil, fakat günümüz dünyası için de geçerli olmak durumundadır. Çünkü bugün de pek çok insan, antik dünyada ifade edildiği şekliyle bütün insanlar için geçerli olan tek bir iyi yaşama tarzının bulunduğuna inanmadığı gibi, pratik ya da ahlâkî problemlerin, Ortaçağ'da olduğu gibi, dinî bir zemin üzerinde çözüme kavuşturulabileceğine inanmaz.[66]

Modern etik düşüncenin çıkış noktasını, işte bu olgu meydana getirir: Madem ki doğa ya da Tanrı tarafından belirlenen bir en yüksek iyi, insan için dışsal kaynaklardan türetilen evrensel kurallar yoktur, öyleyse etik norm ve kuralları bizzat insanın

---

[66] J. B. Schneewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

kendi doğasından türetmek gerekir. Bu yönden ele alındığında, modern etiği belirleyen ana doğrultunun, ahlâklılık idesinin ve ahlâkî hayat tarzının insan doğası dışındaki otoriter ve meşru bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilerek, ahlâkî çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesi inancına yönelinmesi olduğu söylenebilir.

On yedinci yüzyılla başlayıp, yirminci yüzyıla kadar uzanan bu tarihsel sürecin üç ana evresi vardır: **(1)** Ahlâklılığın insana bir dış otoriter kaynaktan empoze edilmesi gerektiği düşüncesinden tamamen uzaklaşan birinci evre, onun insanın özerkliği veya kendi kendisini yönetmesi yoluyla anlaşılması gerektiği düşüncesi üzerine kurulur. Bu evrenin Batı etik düşüncesinde iki yüzyıllık bir evreyi kapsadığı söylenebilir. Birinci evre, on yedinci yüzyılda Hobbes'la başlayıp, Fransız Aydınlanması'na kadar uzanır; ikinci evre ise, on sekizinci yüzyılda Kant'la başlayıp, bütün bir yüzyıla damgasını vurur.

Birincisi insanın daha ziyade konatif ya da doğal boyutundan yola çıkarken, ikincisi insanın aklî boyutunu temele alır. Bununla birlikte, her ikisi de sözleşmecidir;[67] geleneği bütünüyle yok sayıp, politik alanda olduğu gibi, moral dünyada da işe sıfırdan başlar, kendi kendisini yöneten insandan hareket eder. Başka bir deyişle, modern etik düşüncenin ilk iki ana geleneği, insanların birbirlerine karşı olan yükümlülüklerini doğal veya ilâhî düzen içindeki yer ya da işlevlerinden türeten klâsik dinî ve teleolojik sistemlerden farklı olarak, insanların birbirleriyle yapmış oldukları bir hipotetik sözleşmeden çıkartırlar.

(2) Modern etiğin ikinci evresi, on dokuzuncu yüzyıl etik düşüncesini oluşturmakla kalmayıp, önemli ölçüde yirminci yüzyılı da kapsayan etik kuramlarla karakterize olur. Buradan da anlaşılacağı gibi, birinci dönemi birtakım itirazlarla karşılaşmış olsa da, tek bir etik kavrayışın ya da özerk birey düşüncesinin şekillendirdiği yerde, ikincisine birden fazla eğilim egemen olur. **(i)** Bu eğilimlerden birincisi, daha önceki dönemin, esas itibarıyla yararcılıkta ifadesini bulan, moral özerklik düşüncesine vurgu yapmayı devam ettiren etik düşünüş çizgisini ifade eder. **(ii)** İkinci ana eğilim, cemaat ya da geleneğin

---

[67] W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-96.

önemine vurgu yapan, birinci dönemin cemaat ve gelenek bağlarından koparılmış bireyi karşısında topluluğun önemi ve önceliğine işaret eden bir çizgiyi tanımlar. (iii) Üçüncü ana eğilim ise, rölativizm ve nihilizmin yükselişiyle karakterize olup, sadece birinci evrenin kendisine değil, fakat ikinci evrenin de bütün eğilimlerine meydan okuyan bir tepki tutumuyla karakterize olur.

Buna mukabil, (3) yirminci yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran üçüncü evre, bir yandan ahlâk epistemolojisine ilişkin metaetik araştırmalarla karakterize olurken, diğer yandan özerk birey problemi ya da perspektifinden tamamen uzaklaşıp, ötekini gözeten bir genel ya da sosyal etik inşa etme teşebbüsüyle belirginleşir.

(1.) Evre: Etik Doğalcılık

Dinî çerçeveden bütünüyle bağımsız bir biçimde insan doğasına, kendi kendisini yöneten insana yönelen bir etiğin, ahlâkî inançların temeli olarak, insan psikolojisiyle ilgili olgulara gitmekten başka yapacağı pek bir şey yoktur. Nitekim, Yeniçağ'da dinden bağımsızlaşarak sekülerleşen etik, işte bunu yapmış ve doğrudan doğruya insan doğasıyla ilgili olgulara yönelmiştir. Bu tarz bir etik anlayışı veya felsefe etkinliğinin, hiç kuşku yok ki en kusursuz örneğini on yedinci yüzyılda, başta Hobbes olacak şekilde, İngiliz düşünürleri veya ahlâk filozoflarının temin ettikleri söylenebilir. Söz konusu on yedinci yüzyıl "İngiliz ahlâkçıları"nın oluşturduğu etik geleneğe iki ana sorunun hâkim olduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi, ahlâklılığın son çözümlemede "özçıkar", "bencillik" veya "ben sevgisi"nde mi, yoksa "başkalarının iyiliğini isteme"de veya "diğerkâmlık"ta mı temellendiği; ikincisi ise ahlâk yargılarının aklın mı yoksa duyguların mı ürünü olduğu sorusudur.

Söz konusu sorulardan ilki, egoist insan doğası tasarımı ve etik görüşü, tıpkı Sofistlerin Platon ve Aristoteles için güçlü bir uyaran veya harekete geçirici olmuş olmaları gibi, ardıllarının görüşleri için oldukça tartışmalı bir uyaran görevi üstlenen Hobbes tarafından sorulmuştur. Hobbes çoğu zaman bir ahlâk filozofundan ziyade, bir politika filozofu olarak görülür; zaten o, bu çerçeve içinde, ahlâkın politik otorite tarafından ambalaj-

lanmadığı veya çerçevelenmediği sürece, davranışlarımız üzerinde hiçbir otoritesi olamayacağını savunuyordu. Hobbes öncelikle psikolojik bir egoizmin savunuculuğunu yaptı; bütün beşerî duygu ve tutkuların insanın kendi mutluluğu, iyiliği için duyduğu arzunun tezahürleri olduğunu söyledi.

Bir sözleşmeci olarak Hobbes, şu hâlde ahlâkın ancak sözleşmeden sonra ortaya çıktığını öne sürmekteydi. Doğa hâlinde ahlâktan söz edilemeyeceğini iddia eden Hobbes'a göre, doğa hâlinde insanların mutluluk için duydukları arzu, onları birbirleriyle çatışmaya sokar; onların hayatları güç için duyulan sürekli bir arzu tarafından yönetilip, içinde bulundukları durum, herkesin başka herkesle savaş durumudur. Bu savaş durumundan kurtulmaya çalışmanın herkesin çıkarına olduğunu ileri süren Hobbes, özçıkarın dikte ettiği bu zorunluluğu ifade edebilmek için doğal hukuk vokabülerine başvurur ve "her insanın barış için çalışması gerektiğini" en temel doğa yasası olarak ortaya koyar. Bu doğa yasası, bununla birlikte doğa durumunda doğru ve yanlış, iyi ve kötü, âdil ve adaletsiz düşüncelerinin hiçbir anlamı olmaması nedeniyle, henüz bir ahlâk yasası değildir.[68]

Bir doğa yasası sadece aklın, kişiyi kendi varlığını korumanın en etkili yoluna yönelten bir kuralıdır. İşte bu yasa, insanlara, başkalarının da aynı şeyi yapacak olmaları koşuluyla, barış uğruna başkalarıyla bir sözleşme yapmalarını, bu sözleşme uyarınca özgürlüklerini sınırlamalarını emreder. Bu dünyadaki kısa hayatları sırasında mutlu olmak için insanların kendi çıkarları peşinden koşmaları gerektiğini öne süren Hobbes'un egoist etik kuramı, öyleyse doğa durumunda böyle bir sözleşmeye itaat etme yönünde bir ahlâkî yükümlülük olamayacağını dile getirir. Kılıç olmadığında akitler içi boş sözcüklerden başka hiçbir şey olmadıklarına göre, insanlar sözleşmeyi güçlendirip uygulayacak bir egemen tesis ederler. Ahlâkın getirdiği sınırlamalarla koyduğu kurallar, herkesin çıkarına olmalarına rağmen, politik otoritenin gücünü yansıttıkları sürece ancak, bağlayıcı olabilirler.

Egoizme Rasyonel Tepki ve Clarke: Hobbes'un ardından, ona cevap verme teşebbüsleri iki şekilde kendini gösterir. Bunlardan birincisi, akılcı tepkidir. Söz konusu rasyonalist anlayışa

---

[68] T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), İstanbul, YKY Yayınları, 2. baskı, 1995, s. 97.

göre, aklı insanı, evrenin doğal düzeninin bir parçası olmakla birlikte, hem ilâhî irâdeden ve hem de politik otoriteden veya toplum sözleşmesinden bağımsız olan ahlâkî ödevlerle tanıştırır. Söz gelimi Samuel Clarke bizim benzer koşullar altında bulunan herkese onun bize davranmasını beklediğimiz şekilde davranmamızın ve başkalarını gözeten bir ilgi veya evrensel bir diğerkâmlık duygusuyla başkalarının iyiliği ve mutluluğu için çaba göstermemizin, aklın bir gereği olduğunu öne sürer. Söz konusu doğruluk kuralı veya hakkâniyet ilkesi, şeylerin uygunluklarıyla doğal ilişkilere dair bilgimizin bir parçasını meydana getirir. Bu ilkenin doğruluğuyla ilgili kesinliğin matematiğin doğrularının kesinliğinden farksız olduğunu öne süren Clarke'ın anlayışına benzer görüşler, Ralph Cudworth ve Richard Price gibi başkaca İngiliz ahlâkçıları tarafından da benimsenmiştir.[69]

Duygucu Tepki ve Shaftesbury: Oysa, Hobbes'a verilen diğer cevabın stratejisi, akıldan ziyade, insanın duygularına gönderme yaptığı, insanın evrensel bir duygudaşlık sayesinde başkalarının iyiliğini istemeye yöneldiğini öne sürmek bakımından büyük bir farklılık gösterir. Gerçekten de, bu ikinci yaklaşımın en önemli temsilcisi olarak görebileceğimiz Shaftesbury, Hobbes'un insan doğası telakkisiyle insanın duygularına dair görüşlerini oldukça yoğun bir biçimde sorgulamıştır. Buna göre, Shaftesbury insan varlıklarının sadece kişisel iyileri ve kendi çıkarlarıyla ilgili bir yönelime değil, fakat başkalarının iyiliğini isteme, genel iyiyi gözetme gibi bir yönelime sahip olduklarını öne sürer; dahası bunlar, şöyle ya da böyle toplumsal duygularda karşılık bulduğu, sosyal etkilenimlerde temellenen erdem herkesin çıkarına olduğu için, özçıkar ile başkalarının iyiliğini isteme birbirlerine hiçbir şekilde zıt değildir.[70] Hutcheson da aynı şekilde bütün ahlâkî erdemlerin başkalarını gözetme, onların iyiliğini isteme duygularımızdan türediğini, onları bencil duygulara, ilkel bir ben sevgisine geri götürmeye hiç gerek olmadığını öne sürdü. Butler da egoist insan doğası telakkisine tutarsız olduğu gerekçesiyle karşı çıktı.

İnsan doğasıyla ilgili Hobbes karşıtı bu görüşlere, aynı dönemde ahlâkî yargıların temelleriyle ilgili bir görüş eşlik etmiş-

---

[69] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 122-23.

[70] A. Cevizci, *a.g. e.*, ss. 127-29.

tir. Buna göre, insanlar doğal olarak başkalarının iyiliğini isteyen varlıklarsa eğer, onların Shaftesbury'nin "doğru ve yanlış duygusu", Hutcheson'ın "ahlâk duyusu" adını verdiği doğal bir erdem ya da bir iyilik yönelimine sahip oldukları pekâla söylenebilir. İyi ve kötü gibi ahlâkî nitelikleri algılama imkânı veren söz konusu yeti ya da melekeyi söz konusu Adalı düşünürler, her şeyden önce akıllı insan varlıklarına özgü bir kapasite olarak değerlendirdiler; söz konusu İngiliz düşünürlerine göre, bu yeti ya da meleke bir ahlâk duyusu olmak durumundaydı; bu ahlâk duyusu sayesinde, insanlar "ahlâkî doğruluk ve yanlışlığı" algılayıp, birtakım ahlâkî hakikatleri kavrama imkânı bulurlar.

Hume ve Duygudaşlık Etiği: Hobbes'la başlayan bu İngiliz ahlâkçıları geleneğinin doruk noktasını Hume'un ahlâk felsefesinin oluşturduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Hume'un etiğinin anahtar kavramlarından biri, onun aynı zamanda "insanlık duygusu", "hemcinslerini anlayıp sevme" adını verdiği duygudaşlık kavramıdır. Bununla başka insanların mutluluk ve acılarını paylaşma kapasitesini anlatmak isteyen Hume, Hobbes'un "ben sevgisi" veya "özçıkar" hipotezini reddeder; duygudaşlık, ona göre, insanların eylemleri üzerinde kesin sonuçlu bir etkiye sahip olma gücünden yoksun bulunsa dahi, bütün insan varlıkları bir dereceye kadar bu duygudaşlık tarafından harekete geçirilir.[71] Hume insanların, duygudaşlığın etkisi yoluyla, cesaret ve çalışkanlık gibi onlara sahip olanlara yarar sağlayan niteliklerle, iyilikseverlik, adalet ve sadakat gibi başkalarına yarar sağlayan niteliklere "erdem" adını verdiklerini söyler. Demek ki, ahlâk yargıları son tahlilde akla değil de, duyguya dayanırlar. Akıl bize eylemlerin sonuçlarını göstermek bakımından gerekli olmakla birlikte, kendi başına hiçbir zaman eylem için bir motif olamaz.[72] Eylemlerimizi yönlendirmenin en önemli özellikleri olduğu ahlâkî yargılar, insanların takdir ya da beğeni hislerine dayanırlar.

---

[71] A.MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 197.

[72] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

Kant'ın Ödev Etiği

Özerk bireyden hareket eden Yeniçağ düşüncesinin, on yedinci yüzyılda etik bakımından belirleyici yaklaşımı Hobbes tarafından ifade edilen etik egoizm oldu. On yedinci yüzyıl etiğine nasıl Hobbes'un egoizmi damgasını vurduysa, aynı şekilde on sekizinci yüzyıl etik düşüncesine de Kant'ın ödev etiği damgasını vurdu.

Tıpkı Hobbes gibi Kant da, ahlâkın insan doğasından türetilmek durumunda olduğunu öne sürdü. Bununla birlikte, Kant, Hobbes'tan farklı olarak çıplak insan doğasını değil de insanın rasyonel boyutunu temele aldığı için, ahlâklılığın en belirleyici yönünün, onun bize birtakım mutlak yükümlülükler getirmesi olduğu radikal adımını attı. Ve bu çerçeve içinde, söz konusu ahlâkî zorunluluğun ancak ve ancak, akıl ve irâde sahibi varlıklar olarak bizim kendimize koyduğumuz bir yasaya itaatin temin edebileceği bir zorunluluk olduğunu düşündü.

Onun bu çizgiler üzerinde gelişen etik anlayışının anahtar kavramı, elbette özgürlüktü. Kant, biz insanların ahlâken bir şeyler yapmamız gerektiğini bildiğimiz zaman, doğallıkla onu yapabileceğimizi de bildiğimizi söyler; böyle bir şey ise, sadece özgür olduğumuz takdirde mümkün olabilir. Eylemde özgürlük, bizim kendimiz dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenme ihtimalini dışta bırakır; fakat o, keyfî, gelişigüzel veya rastlantısal davranış anlamına da gelmez. Kant açısından insan varlıklarının özgür olabilmelerinin tek yolu, eylemlerinin kendi öz doğalarına ait bir şey tarafından belirlenmesidir. Bu ise insan varlıklarının eylemlerinde birtakım doğal iyilerin peşine düşemeyecekleri, onların Tanrı'nın koyduğu yasaya itaat etmekle özgür olamayacakları anlamına gelir. Zira her iki durumda da, insan kendi doğasına dışsal bir şey tarafından belirlenmiş olur. İnsanın ahlâkî ödev ya da yükümlülüklerinin, bizzat kendisinin koymuş olduğu bir yasadan, bir ahlâk yasasından çıkması gerekir.

Nitekim, Kant, bu dünyada mutlak veya koşulsuz olarak iyi olan tek bir şey bulunduğunu öne sürer. Yarattığı sonuçlardan veya temin ettiği yarardan dolayı değil, fakat sadece özü itibarıyla iyi olan bu biricik şeyi, "iyi irâde" olarak tanımlar; onun bakış açısından, iyi irâde gerçekte kişinin ödevini, o salt bir

ödev olduğu için yapma motivasyonuna tekabül etmektedir.[73] Ödev, ona göre, ayırt edici karakterini, bizzat kendi mutluluğumuza dönük arzulara ek olarak, başkalarına karşı sergilediğimiz onların iyiliğini gözeten yönelimlerin de aralarında bulunduğu doğal eğilimlere olan karşıtlığından alır. Kant, bu yüzden doğal eğilimlere ilişkin bir bilginin ahlâka ve ahlâklılığa dair kavrayışımıza hiçbir katkısı olamayacağını öne sürer; işte özellikle de bundan dolayı, onun ödev ettiği, her ne kadar aynı ana fikir üzerinde gelişip, aynı genel kategori içinde yer alsa da, Hobbes'un doğalcı ve egoist etiğinin tam karşısında yer alır.

Gerçekten de Kant, insan varlığının birtakım yükümlülükleri olduğunu savunur. Bunlar, insan olmanın, akıl ve irâde sahibi olmanın insana getirdiği ödev ya da yükümlülüklerdir. Bu yüzden, Kant ahlâkî eylemi, ödeve uygun eylem olarak tanımlar. Ödeve uygun eylem ise, bizzat insan irâdesi tarafından konan ahlâk yasasına duyulan saygının zorunluluğuyla gerçekleştirilen eylemdir. İşte bu yasa, insana sahip olduğu ahlâkî değerini kazandırır. Demek ki, Kant'ta ahlâk yasası, insana sahip olabileceği anlam ve değeri sağlayan şeydir.[74] En önemli özelliği evrensellik olan ahlâk yasası, aynen doğa yasası gibi, istisnasız herkes için buyuran bir yasadır. Fakat doğa yasalarına zorunlulukla tâbi olunduğu yerde, insan ahlâk yasasına isteyerek itaat eder; ona saygıyla eylemde bulunur. Kant'a göre, insanın eylemlerinin ahlâkî bir değeri olacaksa, onların ahlâk yasasından kaynaklanması, yasaya duyulan saygının eseri olmaları gerekir. Ve Kant açısından, eylemin ahlâkî değeri, onun sonuçlarından değil, fakat yasaya uygunluğundan gelir.

Kant, şu hâlde aklın, ahlâkî ödevin formunu, eğilimleri ve duyguları hiç dikkate almadan belirleyebileceğini düşünüyordu. Ahlâk yasasına uygun eylemde bulunmak ödevin bir gereği olduğu ve ahlâk yasası içeriğini arzu edilir sonuçlarla ilgili değerlendirmelerden alamayacağı için, geriye her durumda sadece kişinin eylemlerinin bizzat ahlâk yasası idesine uyması formel koşulu kalmaktaydı. Kant işte bu koşul ya da talebe "kategorik buyruk" adını verirken, insanların buradan hareketle ve

---

[73] I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, TFK Yayınları, 1982, ss. 8-9.

[74] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. I. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı), Ankara, TFK Yayınları, 1980, s. 174.

salt rasyonel bir zemin üzerinde, tikel eylemlerin ahlâklılığıyla ilgili somut yargılara erişebileceklerini öne sürdü. Başka bir deyişle, ahlâk yasası evrensel olarak buyurduğu için, Kant yasayı koşulsuz buyruklarla ifade etti.

Ona göre, buyruklar, koşullu ve koşulsuz buyruklar diye ikiye ayrılır. Koşullu buyruk, örneğin "Tanrı katında karşılığını görmek istiyorsan, yoksula yardım etmelisin!" diyen buyruk türüdür. O, belli koşullar altında geçerli olan bir buyruktur. Çok daha önemlisi, bu buyruk türü, ahlâka uygun düşmeyen bir amaç-araç mantığını ifade eder. Örneğimizde, benim amacım, Tanrı'dan kendim için sevap elde etmektir. Buyruk, benim bu amaca erişmek için, yoksulu bir araç olarak kullanmamı söyler. Kant'a göre, hem bu yarar mantığı, hem de yoksulun kişisel amacımın aracı hâline getirilmesi durumu, koşullu buyruğun ahlâkî bir emir olmasını engeller.

Oysa, koşulsuz buyruk, belli bir eylem tarzını, arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruktur. Başka bir deyişle, o, bize yerine getirmemiz gereken yükümlülüklerimizi bildirir. Kant, bu yasanın içeriğini bildirmez; koşulsuz buyruklarla, sadece onun formunu verir. Onun, bu formu üç şekilde verdiği söylenebilir. Buna göre, ahlâk yasası ilk olarak, şöyle formülleştirilir: "Öyle eylemde bulun ki, eyleminin gerisindeki niyet ya da ilke herkes için geçerli evrensel bir yasa olsun!"[75]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâk yasası her şeyden önce, tutarlı olma ilkesiyle evrenselleştirilebilirlik ilkesine dayanır. Buna göre, insanların eylemde bulunacakları sırada, eylemin gerisindeki niyeti ortaya koymaları gerekmektedir; insanlar bunu yaptıktan sonra, kendilerine bunun herkes için geçerli bir ahlâk kuralı olup olamayacağını soracaklardır. Tembel bir adamın kendisine "yaşamak için, kısa olan bu ömrümde kendimi niye zahmete sokayım, ihtiyaç duyduğum şeyleri başka insanlardan çalsam olmaz mı?" diye sorduğunu varsayalım. Böyle biri niyetini herkes için geçerli bir ahlâk kuralı hâline getiremez; çünkü, bunu evrensel bir kural hâline getirmeye çalıştığında, "Hiç kimse çalışmamalı, herkes ihtiyaç duyduğu şeyleri başkalarından çalmalı!" demek durumunda kalır. Fakat hiç kimse çalışmazsa, açıktır ki çalınacak şey de olmaz. İnsanlar

---

[75] I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38.

böyle bir durumda nasıl yaşarlar? Kural kendi kendisiyle çelişir; o, bütün insanlara uygulanabilmesi imkânsız bir kuraldır. Dolayısıyla, hırsızlık baştan sona ahlâksız bir eylemdir.

Kant söz konusu evrensellik özelliğini, ahlâk yasasının ikinci formülünde biraz daha güçlü bir biçimde vurgular: "İraden, kendisini evrensel bir yasa koyucu olarak görsün!" Kant, insanların kendilerini asla bir istisna olarak görmemeleri gerektiğini söyler. İnsan, kendisi için geçerli olanın başka herkes için de geçerli olmasını istemelidir. Veya onun başka herkes için geçerli olanın, kendisi için de geçerli olmasını istemesi gerekir. Kant, ahlâk yasasını üçüncü kez formülleştirirken, "İnsanı, her zaman bir amaç olarak görecek şekilde eylemde bulun!" der.[76] Her insan, onun gözünde, bir amaç olup, en yüksek değere sahiptir. Bu yüzden, insanın, kendi kişisel amaçlarımızın aracı hâline getirilmemesi gerekir. Çünkü biz cansız varlıkları, eşyaları araç olarak kullanırız. İnsanı araç hâline getirmek demek, onu eşya hâline getirmek demektir. İnsana mutlak saygı isteyen Kant, insanın araç hâline getirilmesine şiddetle karşı çıkar.

Demek ki, o, koşulsuz buyruğun son formülasyonunda, bütün ahlâkî failler tarafından paylaşılan aklın evrenselliği düşüncesini kullanır; buna göre, ahlâklılık insanların akıl sahibi fail olma kapasitesine saygı göstermelerini ve başka insanlara ya da kişilere, bir araç olarak değil de, kendi içlerinde birer amaç olarak muamele etmelerini gerektirir. Başka bir deyişle, "kişilere saygı" ilkesi benim başkalarını, hangi değerli amaç için olursa olsun, bir amacın aracı hâline getirmeme izin vermez. Kant'ın anlayışının en fazla etki yapan yönünü meydana getiren bu anlayış, bütün insanların devredilemeyen, ortadan kaldırılamayan bazı temel ahlâkî hakları olduğu genel düşüncesini yansıtır.

(2.) Evre: Yararcılık

On dokuzuncu yüzyıla gelince, bu dönemde etik düşüncenin birkaç koldan geliştiği söylenebilir. En azından iki ana koldan birincisi Hobbes ve Kant'la başlayan ve kendi kendisini yöneten özerk birey idesi üzerinde yükselen ana damarı özellikle Anglo-

---

76 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 46-47.

Sakson dünyada devam ettirirken, diğer ana kol gerek Hobbesçu liberal, doğalcı, egoist etik anlayışının, gerekse Kantçı etiğin eleştirisi üzerinden ilerlemiştir. Üçüncü ana kol ise, bütün bu rasyonalist ve bireyci etik telakkilerine karşı çıkan rölativist ve hatta nihilist tepkide ifadesini buldu.

Gerçekten de, Hume ahlâkî erdemlerin yararına vurgu yapmıştı. Ahlâk duyusu öğretisi yandaşlarından Hutcheson ise, başkalarının iyiliğini istemek ya da iyilikseverlik ahlâkî erdemlerin temeli olduğu için, en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin eden eylemin en iyi eylem olduğunu öne sürdü. Buradan da anlaşılacağı üzere, İngiliz ahlâkçılarının doğalcı etik görüşlerinin en önemli halefi, aslında Hume'un ve Hutcheson'un bu görüşlerine içkin olan yararcılık oldu. Yararcılık her ne kadar daha önceki etik düşünceye dayansa da, onu ilk formüle eden kişi Bentham'dı. Söz konusu etik anlayışının pozitif yararcılık olarak bilinen ilk versiyonunu geliştiren Bentham, insanın nihaî amacının mutluluk olduğunu belirtti ve ahlâkî eylemi "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu"nu temin eden eylem olarak tanımladı. Ona göre, yarar ilkesi ahlâk ve yasamanın en önemli sınama ölçüsü olmak durumundaydı; zira eylemler genelin mutluluğunu arttırdıkları veya azalttıkları ölçüde doğru ya da yanlış olmak durumundaydılar.[77]

Yararcılığı bir etik öğreti olarak alabildiğine cazip hâle getiren şey yalınlığıydı; nitekim, o bütün ahlâkî tartışmaları bir karara bağlayacak, problemleri çözüme kavuşturacak yalın bir ölçüt temin etmeye çalıştı. Zayıflığı da aynı nedenden, aşırı basit oluşundan kaynaklanmaktaydı. Gerçekten de, Bentham bir eylemin yol açacağı acı veya temin edeceği haz miktarının ölçülebileceğini ve hangi eylemin seçilmesi gerektiğini bir toplama ve çıkarma işlemi yoluyla belirleyebileceğimizi öne sürmüştü. Bu "haz kalkülü" açısından, genel mutluluğun, acılar çıkartıldıktan sonra kalan hazların bir toplamı olarak düşünülmesi gerekiyordu. Ve hazlarla acılar birbirlerinden sadece süre ve yoğunluk gibi niceliksel ölçütlere göre farklılık göstermekteydi.

Birçok eleştirmenin değerlendirmesine göre, Bentham'ın yararcılığı alabildiğince sığ ve sınırlı bir iyi hayat telakkisine yol açmaktaydı. Bu yüzden yararcılığın klâsik versiyonu üzerinde

[77] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 197-98.

birtakım değişiklikler yapıldı. Nitekim, John Stuart Mill, Bentham'ı mutluluğa dönük vurguyu fazla öne çıkarttığı gerekçesiyle eleştirip, amacın mutluluğu arttırmak yerine, öncelikle mevcut mutsuzluğun mümkünse eğer, ortadan kaldırılması, ya da en azından azaltılması olması gerektiğini öne sürdü. Olumsuz yararcılığı faydacılığın çok daha makûl ve anlaşılır bir versiyonunu oluşturan John Stuart Mill, öte yandan hazların birbirlerinden sadece nicelik değil, fakat nitelik bakımından da farklılık gösterebilmesinin önemine vurgu yaptı. Yüksek hazlar adını verdiği entelektüel hazlara, duygu yaşantılarına, kısacası manevî hazlara daha yüksek bir değer biçen Mill, iyi bir hayatın manevî hazların hâkim olduğu bir hayat olduğunu savundu.[78] Hazzın yegâne değer ölçütü hâline geldiği yararcı bir bağlamda, bir hazzın diğerinden daha iyi olduğunun nasıl olup da söylenebileceği açık olmadığından, Mill'in iyi hayatı bu şekilde tanımlaması oldukça tartışmalı hâle gelse de, yararcılığın on dokuz ve yirminci yüzyıllarda özellikle Anglo-Sakson dünyada yaygın bir kabul gördüğü unutulmamalıdır.

Topluluk Ruhuna Vurgu Bağlamında Hegel

On dokuzuncu yüzyıl etiğinin Anglo-Sakson dünyada gelişen birinci ana damarına karşı, büyük ölçüde Almanya'da gelişen ikinci ana damarı, başta Hegel olmak üzere, bir grup filozofun kendini yöneten, özerk birey düşüncesine karşı moral alanda cemaat düşüncesini veya topluluk ruhunu öne çıkartan etik görüşlerinden oluşur. Gerçekten de, şimdiye kadar ahlâkî cemaatin veya amaçlar topluluğunun, ahlâklılığın somut taleplerini tespit edip kavramaya muktedir özerk bireylerin ayrı ayrı alınmış ahlâkî kararlarına bağlı olduğu düşünülmüştü. Şimdi ilk kez olarak Hegel bireyin ahlâkî kararlarının üyesi olduğu cemaatin pratik rehberliğine bağlı olduğunu öne sürerken, doğallıkla Kant'ın bütünüyle formel olan ilkesinin bir içerikle doldurulması gerektiğini, bu içeriğin ise cemaatin üyelerine temin ettiği kurum, gelenek, yönelim ve değerlerden gelmek durumunda olduğunu öne sürmektedir.

---

[78] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 204-205.

Hegelci etiğin gerçekten de en belirgin yanı, onun Kant'ın kategorik buyruğunun, özellikle de onun ilk versiyonunun boş formalizmine karşı çıkışında ifadesini bulur. Her niyet ya da maksimin evrenselleştirebileceğini, her maksimin kendi içinde evrensel bir yasa olmasının istenebileceğini savunan Hegel'e göre, söz konusu maksimi istememizin bir çelişkiye yol açması durumunda, bu doğrudan doğruya onun toplumda cisimleşmiş ahlâkî içerikle, önceden bir şekilde varsayılması kaçınılmaz olan bir moral muhteva ile çelişmesinden kaynaklanacaktır. Peki bu içerik nereden gelir? Hegel'e göre, söz konusu içerik topluluğun kurumlarından, cemaatin pratiklerinden gelmek durumundadır. Hâl böyle olduğunda, bizi örneğin verilen sözün yerine getirilmemesinin evrensel bir yasa olmasını istemekten alıkoyan şey, toplumsal anlamı içinde söz verme kurumunun kendisidir. Başka bir deyişle, ahlakî hayatlarımızın tözsel içeriği, ona göre, "etik hayat"tan, ve aile, sivil toplum ve devlette somutlaşan etik kurumlardan gelir; etik özde sosyal bir fenomendir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Hegel, öncelikle *moralität* ile *sittlichkeit* arasında bir ayırım yapar.[79] Bunlardan, ahlâklılık olgusu üzerine enine boyuna düşünme anlamında "etik" terimiyle karşılayabileceğimiz *moralität*, ona göre, Sokrates'le başlamış olup, Kant'la doruk noktasına erişmiştir. *Moralität* onun gözünde bireysel, düşünümsel ve rasyonel olup, bireysel bilincin özerkliğine, kişisel kanaat ve vicdana dayanır ve tarihte, "ahlâk" diye karşılayabileceğimiz *sittlichkeit*tan sonra gelir. Doğal alışkanlık, gelenek ve görenekler tarafından yönetilen ahlâkı, ahlâklı davranışı tanımlayan *sittlichkeit* ise, herhalde en iyi Sokrates'ten önceki Grek *polis*i veya kentinde temsil edilmiştir. Cemaatin nesnel yasalarıyla uyumlu örf ve âdetlere dayanan *sittlichkeit*ın kişisel düşünüm ve analizle pek bir ilişkisi yoktur.

Hegel modern etik düşünürün görevinin sözünü ettiğimiz *sittlichkeit*la *moralität*ı bağdaştırmak, bu ikisini sağlam bir sentez içinde bir araya getirmek olduğunu düşünür. Çünkü *moralität* olmadığında kendi başına *sittlickeit*, eksikli ve yetersiz kalır. Fakat öte yandan, *sittlichkeit*sız *moralität* da bir imkânsızlığı ifade eder. O, söz konusu imkânsızlığı Kant'ın ödev etiğine ilişkin eleştirisinde açıklıkla ortaya koyar. Gerçekten de,

---

[79] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 219-20.

kişinin ahlâkî ödevlerini, sadece birtakım soyut ilkeleri bu ilkelerin evrensel olup olmadıklarını görmek amacıyla analiz ederek tespit edebilmesi imkânsızdır. *Sittlichkeit* olmadığında, yani çıplak bir gerekliliği ifade etmek yerine fiilen mevcut olan, gelenek ve görenekte cisimleşmiş bulunan nesnel, dolayımsız olarak verilmiş ahlâkî bir malzeme olmadığında, kişinin ahlâkî yükümlülüğünü salt analiz yoluyla keşfedebilmesi mümkün olmaz. Başka bir deyişle, *moralität* içeriğini *sittlichkeit*tan alır.

Hegel kendisine düşen görevin *moralität* ile *sittlichkeit*ın bir sentezini yapmak; karşıt doğrultularda tek yanlı olduklarını düşündüğü tümel ile tikeli daha yüksek bir birlikte, yani somut tikelde sentezlemek olduğu inancına Kantçı etikle yararcılığın insanla ilgili kendini gerçekleştirme anlayışlarından veya iyi hayat telakkilerinden hareketle varır. Ona göre, insan için kendini gerçekleştirmenin neden meydana geldiği sorusuna gerek Kant ve gerekse yararcı Mill tek yanlı cevaplar vermişlerdir. Bu açıdan Mill insanın kendisini hayattan haz elde etmek suretiyle gerçekleştirebileceğini savunurken, Kant kendini gerçekleştirmeyi ödevlerini hayata geçirecek iyi bir irâdeyle özdeşleştirmiştir. Bunlardan her ikisi de, Mill tümeli bütünüyle dışlayıp salt tikeli vurguladığı, Kant ise tikeli tamamen unutup yalnızca tümeli öne çıkardığı için, tek yanlıdır. Yani, Mill formu bir kenara bırakıp sadece içeriği temele almış, Kant ise içeriği dışlayıp yalnızca formu önemsemiştir. Dolayısıyla, bu ikisinden hiçbiri tümel ile tikelin, form ile içeriğin bir birliğini sağlayamamıştır.

Hegelci perspektiften bakıldığında, yararcılık iyi hayatı yaşamdan derlenebilecek en yüksek miktardaki hazza eşitlerken, onu birbirlerinden kopuk tikellerin kaba dizisiyle, duygu hâllerinin çıplak ardışıklığıyla özdeşleştirir; amaç burada artık, sadece bu yalıtılmış tikellerin azamîsine sahip olmaktır. Onlar sadece tikeller olup, bütün bu hoş duygu hâllerini anlamlı ve tutarlı bir bütün içinde birleştirecek bir tümelden yoksun bulundukları için, birbirleriyle anlamlı hiçbir ilişki içinde değildirler. Buna karşın, Kant tümellik ve form boyutlarını vurgular, fakat öyle vurgular ki, bu ikisi tikel ve somut hâle gelmenin bir yolunu tamamen unutmuş olarak, en sonunda sadece boş bir form, çıplak bir tümel olup çıkarlar. Onun etik anlayışı yalnızca evrensel yasa idesine uygunluğu emreder, bütünüyle formel bir doğru yanlış testi önerir.

Fakat Hegel'e göre, iyi ya da kötü, ahlâkî ya da ahlâksız, her eylemin ve her niyetin mutlak olarak evrenselleştirilebilir olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Hegel, Kant'ın etik anlayışının formalizmi ya da içeriksizliğinin iyiden ziyade kötüye götürmesinin daha muhtemel olduğunu düşünür. Ona göre, Fransız Devrimi'nin giyotinde somutlaşan ihtilalci terörü Aydınlanma soyut akılcılığının ya da Kant'ın etik kuramının mutlak özgürlüğünün ihtiva ettiği tehlikelerin tarihî bir kanıtıdır. Ve Hegel için, varolan toplumlardaki ahlâkî değerleri, ödev ve sosyal pratikler örgüsünü ihmal ederek işe sıfırdan başlayan her ahlâk anlayışında bu türden tehlikeler vardır. O bundan dolayı, etik görüşünde, öznel ve soyut bir ahlâklılıkla yetinmek yerine, bir bireyin ahlâkî hayatı ve genel olarak da etiğin kendisini toplumun geleneksel değerleri ve pratikleri, kısacası cemaatin kültürünün oluşturduğu temel üzerinde nesnel etik olarak inşa etmek; özgürlüğü de, mutlak değil, fakat tarih içinde gelişip aktüelleşen bir ide olarak konumlamak ve nihayet Aydınlanma rasyonalizmiyle irtibatlandırılan ihtilalci terörü mahkûm edecek evrensel standartlar sağlamak amacı güder.

Diğer Cemaatçiler

On dokuzuncu yüzyılda, bireyin ahlâkı gelişimi ve şekillenmesinde cemaat ruhunu öne çıkartan, toplumun, bireyin bilinçli kararlar yoluyla inşa edebileceği hemen her şeyin çok ötesinde kendine özgü bir yapısı olduğunu öne süren, sadece Hegel değildir. Müstakil bir ahlâk felsefeleri olmasa bile, oldukça değerli addedilen ahlâkî vizyonları veya moral düşünceleri bulunan Comte, Marx ve hatta Dewey gibi düşünürlerin de, Kant ve Bentham'ın yaptığı gibi, bireysel ahlâka merkezî bir yer vermeyi reddederek, topluluk ruhu veya komünal yapının bireye temin ettiği pratik rehberliğe özel bir önem atfettikleri söylenebilir.

Comte, ahlâk sistemini, kurucusu olduğu sosyolojiden sonra gelen nihaî bilim olarak öne sürmüştü. Hatta o, daha "sosyal statik"te, bütün toplumsal sistemlerin temelinde bulunan bir arada varoluş ve ahenk için hayatî bir önem taşıyan dayanışma ilkesine gönderme yaparken, "sosyal dinamik"le ilgili araştırmaların süreklilik ilkesiyle toplumların geleneğini su yüzüne

çıkardığını öne sürdü. Kısacası, bilimsel pozitivizm, insanlardan kuram ve pratik ahenk içinde olacak şekilde eylemesini talep ederken, bilginin dış dünya üzerinde egemenlik tesis etmeye götürmesine benzer bir biçimde, endüstri toplumunun da kuşatıcı bir moral proje temelinde gerçekleşecek bir politik projeyle düzene kavuşmasını öngördü. Temel insanî niteliklerin doğuştan olduğunu öne sürmekle kalmayıp, duyguların önemine gönderme yapan Comte açısından, bunu sağlayacak en önemli güç aşk olmak durumundaydı.

Marx: Hegel'den yola çıkan Marx da, aynı şekilde bireyci bir etik görüşüne, Kant'ın etiği türünden soyut ve formalist bir anlayışa şiddetle karşı çıkar. Gerçekten de, o, evrensel bir form içinde ortaya konmuş birtakım ilkeler ihtiva etmesi anlamında soyut olan bir etik anlayışına meydan okurken, bu türden ilkelerin eylem açısından bir test işlevi görebilmekle birlikte, gerçekleştirilecek eylemin içeriğini belirleme gücünden yoksun olduğunu öne sürer. Ona göre, ahlâklılığa özgül içeriği ilgili toplumun mevcut kurumlarıyla davranış kodlarından aktarılır. Marx, Kant'ınki gibi soyut bir etiğin, kendi konumu ve statüsüyle ilgili olarak, her tür geleneği göz ardı eden tarihdışı bir kavrayış sergilemek bakımından da soyut olduğu kanaatindedir. Ona göre, her ahlâk sistemi dünyaya bakmanın, belirli koşullar altında ortaya çıkan özel bir yolunu temsil etmekte olup, bu ahlâk sisteminin söz konusu döneme özgü ihtiyaçlara karşılık vermesi gerekir.

Marx bu yüzden, Kantçı etiğe benzer bir evrensel ilkeler sistemi olarak etik ile insan varlıkları için neyin gerçekten iyi olduğuna dair bir vukuf üzerine yükselen bir değerler sistemi olarak etik arasında ayrım yapar. Birinciyi reddederken, temel değerleri özgürlük ve kendini gerçekleştirme olan ikincisinin uygun bir komünal düzen içinde hayata geçirilebileceğini savunur. Gerçekten de, Marx insan açısından en yüksek iyinin, ihtiyacın karşılanması değil de, türün kendisinin özgür ve yaratıcı faaliyeti olduğunu öne sürer. Bu gerçekleştiği zaman, yani türe özgü faaliyet bütün boyutlarıyla en iyi bir biçimde hayata geçirildiği zaman, ona eşlik eden tatmin ya da doyum da gerçekleşir. Bu ise, ona göre, her yönüyle ahlâksız bir sömürü düzenine karşılık gelen kapitalist toplum düzeninde değil, fakat gerçek bir cemaatte mümkün olur.

Marx, buna göre, kapitalizm eleştirisinden veya mübadele ekonomisinde ya da kapitalist toplum düzeninde yabancılaşmanın türlerine veya boyutlarına dair ayrıntılı analizinden üç sonuca ya da teze ulaşır: **(i)** Kapitalist toplum düzeninde yaşayan insanların çok büyük bir çoğunluğu yabancılaşmıştır. **(ii)** Bu yabancılaşmanın temel nedenleri, kapitalist üretim tarzı hâkim olduğu veya varlığını devam ettirdiği sürece ortadan kaldırılamaz; dolayısıyla, yabancılaşmış insanların, bu düzende özgürleşebilmeleri ya da kendilerini gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. **(iii)** Dolayısıyla, yabancılaşma ancak post-kapitalist bir düzen veya üretim tarzında ortadan kalkabilir; insan yalnızca burada özgürleşip mutlu olabilir.[80]

Dewey: Aslında Amerikalıların felsefî bir etiği hiç olmamıştır. Onların geliştirdiği yegâne felsefe sistemi olan pragmatizm için de geçerli olan bu durumun tek istisnası, Hegel'den ve ahlâkî kişiliğin yapılandırılmasında cemaatin önemi ve önceliğiyle ilgili Hegelci iddialardan etkilenmiş olan Dewey'dir. Bununla birlikte, Dewey, liberal bir toplumun, Hegel'in söylediklerinin aksine, kendisine temel olarak tarihdışı bir bakış açısı veya tek bir soyut ilke öngörmediğini belirtmeye özen gösterir. Bireyler, her ne kadar özde üyesi oldukları toplum tarafından çok büyük ölçüde şekillendirilseler de, karşılaştıkları sosyal problemlere, rasyonel bir araştırma yoluyla, birbirleriyle toplumlarını reformdan geçirme ve ahlâkî bakış açılarını geliştirme noktasında işbirliği yaparak bir çözüm getirebilirler.

İrrasyonalist ve Rölativist Tepkiler

Modern Avrupa etik düşüncesini yaklaşık üç yüzyıl boyunca şekillendiren bireyci etiğe ve dolayısıyla, kendisini toplumdan bağımsız olarak yöneten, kendisine toplum ve tarih dışı bir noktadan yasa koyan rasyonel ve özerk birey düşüncesine karşı çıkan sadece muhafazakâr Hegel ve bilumum ilerici toplumcular olmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren etik düşünüşün tarihine, bütün bir modern etiğe yönelik çok daha kuşatıcı tepkiler damgasını vurur. Bunlar arasında en

---

[80] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 256-68.

fazla öne çıkanlar Schopenhauer, Bergson, Nietzsche ve Sartre gibi düşünürlerin irrasyonalist ve rölativist tepkileridir.

Schopenhauer: Schopenhauer da aslında, Kantçı soyut ödev etiğine karşı çıkar; bununla birlikte, Schopenhauer'in etik görüşünün "gerçekliğin özü itibarıyla kör bir irâde olduğunu" bildiren oldukça iddialı bir metafiziksel tezle ilişkili bulunduğu dikkate alınırsa, onun aslında arka plânlarında gerçekliğin özde rasyonel olduğu düşüncesi bulunan bütün modern etik kuramlara bir meydan okuma olduğunu söylemek daha doğru olur. Gerçekten de Schopenhauer, "gerçekliğin kör bir irâde" olduğunu öne sürerken, bu irâdenin insan varlıklarında da sonsuz bir isteme ve tüketme formu altında tezahür ettiğini, bireyleşim ilkesinin bir yanılsamaya karşılık geldiğini, bütün insanların özsel varlıklarının gerçekte bir ve aynı olduğunu, bu varlığın da, esas olarak akıl değil de, irâdeyle belirlendiğini ifade eder.[81] Onun gözünde, başkalarının çektiği acıya olan moral ilgimiz gerçekte bu hakikatin tanınmasından başka hiçbir şey olmamak durumundadır.

Gerçekten de, duygulardan ya da ampirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer'a göre, bir insanın davranışı karakterinin bir sonucudur ve bu da, onun seçtiği bir şey olmayıp, verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insanın eyleminin kaynağı, motiflerle birlikte insanın irâdesi tarafından belirlenen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır. İnsanın seçmiş olduğu belli bir eylem tarzı, bu koşullar altında önceden belirlenmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, eyleme temel teşkil eden güdülerimiz akıl tarafından seçilmiş olmayıp, insanı hayvandan ayıran aklın görevi, yalnızca motiflerin tam olarak gerçekleşmesini sağlayacak araçların keşfi ya da belirlenmesinden ibarettir.

Schopenhauer insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü ya da motif olduğunu savunur: Bencillik, intikam ve merhamet. Bunlardan en temel olan da bencilliktir. Hobbes'un nokta-i nazarından, egoist bakış açısından yola çıkan Schopenhauer, kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden sadece ahlâksızlığın çıktığını söyler. Başka bir deyişle, acı ve

---

[81] B. Magee, *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 99.

mutsuzlukların kaynağında insanın bencilliğinin bulunduğunu savunan Schopenhauer'a göre, sadece kendi irâdesinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlâksızlığın çıktığı yerde, başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlâklılık doğar. Metafiziksel olarak her yere yayılıp, her şeye nüfuz eden tek bir irâde olduğunu öne süren Schopenhauer açısından, söz konusu evrensel irâdeden dolayı başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günâhı bizim; bizim acı, mutsuzluk ve günâhımız da ötekinin acısı, mutsuzluk ve günâhı olmak durumundadır. Bu yüzden, o etiğini öncelikle bir duygudaşlık felsefesine dayandırır.[82]

Bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, bununla birlikte, Schopenhauer'a göre, insanın çektiği acıya ilâç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez; kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Ya da başka bir deyişle, erdemli insan her şeye rağmen doğal koşullar içinde varolmaya devam ettiği için doğal duygudaşlığı ne kadar yoğun olursa olsun, onun irâdenin taleplerine boyun eğerek bencilliğe yeniden düşmesi hep ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı, irâde varolduğu sürece, acı ve mutsuzluk da varolmaya devam eder. Gerçek çözüm, ruh dinginliği ve hakikî içsel barışa giden biricik yol, şu hâlde, irâdenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çilecilik olmak durumundadır.

Egoizmden başlayarak modern etik düşüncenin izini süren Schopenhauer gerçek ahlâklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, irâdenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlâklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu hâlin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa giden yolda ikinci iyi ise, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Schopenhauer'a göre, insan olağanüstü büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir. Hangi yoldan elde edilirse edilsin, kurtuluş, gerçekte hiçbir şey olan dünya, acıdan başka bir şey ol-

---

[82] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 236-38.

mayan hayat, tam bir yanılsama olan bireysel benlik üzerinde kazanılmış bir zaferdir.

Nietzsche: Aslında Schopenhauer'ın vardığı sonuç, bütün yönleriyle Nietzsche'nin de kabul edebileceği bir sonuçtu. Fakat o, radikalizmi daha keskin ve irrasyonalizmi daha güçlü olduğu için, çok daha ileri bir noktaya vardı. Gerçekten de, Nietzsche açısından değişmez ve evrensel bir normlar ve değerler sistemi olarak ahlâk diye bir şey yoktur. Sadece farklı toplum düzenlerinde, egemen insan tipi tarafından teşekkül ettirilmiş farklı ahlâklar vardır. Nietzsche bu ahlâklardan özellikle ikisiyle ilgilenir. Bunlardan birincisi asalet, cesaret ve dürüstlük düşüncelerinin merkezî bir yer işgal ettiği efendi ahlâkı; ikincisi ise kendisinin Hıristiyan ahlâkıyla, ödev ve fedakârlık düşünceleriyle özdeşleştirdiği köle ahlâkıdır. Bu iki ahlâk türü arasındaki karşıtlıkla ilgilenen Nietzsche, Avrupa'ya 19. yüzyılın sonlarında egemen olan mevcut ahlâk anlayışını sorgular ve onun köklerini araştırır.[83]

Nietzsche'nin benimsediği yaklaşım, antropolojik bir yaklaşımdır. Yani, o da önce insan varlığını ele alır; bu inceleme sonunda, insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarına karar verir. Onun buradan hareketle ulaştığı bir önemli sonuç daha vardır: Gerek hayatın kendisinde ve gerekse tek tek bireyler arasında egemen olan ilişkiler, güç ilişkileridir. Dolayısıyla, ahlâk dediğimiz kurallar ve değerler sistemi ikincildir veya güç ilişkilerinin bir sonucudur. Bu yüzden, egemen ahlâkın niteliğini belirleyen şey, bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, mevcut ahlâk sistemi zayıf ve güçsüz karakterli insanların oluşturduğu bir ahlâksa, bu ahlâk köle ahlâkıdır. Buna karşın o, güçlü ve kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında ortaya çıkmışsa, söz konusu ahlâk bu kez efendi ahlâkı olmak durumundadır. O, on dokuzuncu yüzyılın ahlâk sisteminin bir köle ahlâkı olduğu kanaatindedir. Söz konusu ahlâk, kaynağı itibarıyla İbrani-Hristiyan geleneğinden çıkmıştır.

Nietzsche, önce Yunan'da, bir efendi ahlâkının egemen olduğunu öne sürer. Bu ahlâk seçkinlerin, soylu sınıfın ahlâkıdır; efendi ahlâkının temel değerleri cesaret, fiziksel güç, zihinsel kudret ve gurur gibi niteliklerden oluşur. Söz konusu ahlâk sisteminin dünyevî mutluluk, güç ve başarıyı öne çıkardığını

---

[83] R. Poole, *a.g.e.*, s. 152.

öne süren Nietzsche'ye göre, bundan sonra köle ruhlu insanlar, güçlü insanlarla başa çıkmak için yeni bir ahlâk yaratma yoluna gitmişlerdir. Bu, ona göre vasatî insanın veya kölelerin efendileri alt edebilmelerinin mümkün tek yoluydu. Çünkü köleler, efendilerini normal yoldan alt edemezler. Onları ancak dolaylı yollardan alt edebilirler. Nietzsche, bu yüzden, sayıları fazla olmayan soylulara başkaldıran köle ruhlu insanların yarattığı ahlâkın bir hınç ahlâkı olduğunu öne sürer. Nietzsche köle ruhlu, güçsüz insanların söz konusu başkaldırıyı, Musevilik ve Hristiyanlık aracılığıyla gerçekleştirdiğine inanır. O, güçsüz insanların, bu dinler aracılığıyla en sonunda Avrupa'ya bir köle ahlâkını kabul ettirdiklerini öne sürer.[84]

Nietzsche'ye göre, söz konusu köle ahlâkının sürü içgüdüsüyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu yüzden o, köle ahlâkına aynı zamanda sürü ahlâkı adını verir. O, efendi ahlâkına bir tepki olarak gelişmiş olup, kölenin efendisine duyduğu hıncı ifade eder. Bu ahlâk, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükler. Söz konusu ahlâk bütün değerlerini efendi ahlâkının değerlerinin reddedilmesinden türetir. Bu yüzden o, bedeni hor görür, bunun yerine maneviyatı geçirir. Soylunun üstünlüğüne karşı çıkar, bunun yerine eşitliği öne sürer. Dünyada başarıyı aşağılar, yerine çileyi geçirir.

Nietzsche, liberalizm ve sosyalizm gibi siyasal ideolojilerin de, köle ahlâkını modern dönemde devam ettiren yeni dinler oldukları inancındadır. İnsanlığın yeniden şekillenmesinde, onlardan da medet umulamayacağını iddia eder. "Tanrı öldü!" dedikten, yani köle ahlâkına vücut veren dinî yapının çöktüğünü söyledikten sonra, artık yeni bir ahlâk anlayışına ihtiyaç bulunduğunu savunur. Bu ahlâkın, ona göre, yeni bir efendi ahlâkı olması gerekmektedir. Bu ahlâkı da, Nietzsche'ye göre, yaratıcı ve üstün insanlar yaratacaktır.[85] Yeni değerlerin yaratıcısı olacak bu insana, Nietzsche "üstinsan" adını verir. Bu üstinsanlar, onun gözünde, başta filozoflar ve sanatçılar olmak üzere, yaratıcı insanlardır. Aksi takdirde, dünyaya, Nietzsche'ye göre, bir nihilizm egemen olacaktır; yani, dünyada hiçbir değer

---

[84] F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. A. İnam), Ankara, 2. baskı, 1998, s. 40.

[85] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. A. İnam), Ankara, 3. baskı, 1997, ss. 101-102.

hüküm sürmeyecek, insanlar acımasızca birbirlerini yok edeceklerdir.

Bergson: Bergson da, tıpkı Nietzsche gibi, önemli politik içerimleri olan bir ahlâk tasnifi yapar. Gerçekte iki tür ahlâk bulunduğunu öne süren Bergson'a göre, aslında iki tür toplum vardır. Bunlardan birincisi kapalı ya da totaliter toplum, diğeri ise açık ya da demokratik ve özgür toplumdur. Söz konusu iki farklı toplum düzeni iki ayrı ahlâk türüne vücut verir. Bu ahlâklardan birincisi, sadece bir kurallar ve yükümlülükler sistemi olarak ortaya çıkan kapalı ahlâktır. Böyle bir ahlâk genel, ortak ve gündelik ahlâk sistemini ifade eder. O, işini ve meslekî sorumluluklarını yerine getirmek, başkasının malına zarar vermemek türünden kolektif alışkanlıklar bütününe karşılık gelir. Bu, toplumsal bir ahlâktır.

Bu toplumsal ahlâkın temelinde, Bergson'a göre, toplumun kendi varlığını koruma ve sürdürme, istikrarını temin etme eğilimi bulunur. Toplum, ona göre, bu eğilimini söz konusu kapalı ahlâk anlayışıyla ifade eder. Yani, toplum bu ahlâk yoluyla, bireylerine toplumun yerleşik ve standart pratiklerini kabul etmeleri için baskı yapar. Bu yüzden, bu ahlâkta özgürlük ve yaratıcılık en alt düzeydedir.

Bergson bu kapalı ahlâkın karşısına yeni bir ahlâk türü çıkarır: Açık ahlâk. Bu ahlâk, gerçekte bir duygu ahlâkıdır. O, kahramanın veya azizin vicdanında somutlaşır. Bu yüzden onun bir özgürlük ve değer ahlâkı olduğunu öne süren Bergson açısından, kahramanlar ve azizler, kitlenin alışkanlıklarından uzaklaşarak, bir atılım içinde yeni değerler yaratan çığır açıcılardır. Bergson kahraman ve azizin yeni değerler yaratma faaliyetinin temeline sevgiyi, yaşam atılımını ve heyecanı yerleştirir. Ona göre, kahramanı ve azizi harekete geçiren heyecan, yaratıcı bir heyecandır.

Bergson, heyecanın sadece değer yaratmadığını, fakat aynı zamanda değerlerin yayılmasına da hizmet ettiğini söyler. Zira aziz ve kahramanın coşkusu bulaşıcıdır; toplum ya da kitle ondan gelen çağrıyla uyanır. O, yarattığı örnekle, yaptığı çağrıyla kitleyi ideale yöneltir. Bundan sonra, toplum artık katı kuralların, yükümlülük veya alışkanlığın zorlamasına boyun eğmez. Aziz ve kahramanın ahlâkı, açık bir ahlâktır; o, herkese bütün insanlığın iyiliğini ve mutluluğunu hedefleyen değerleri gösterir. Ona göre, bu ahlâkı yaygınlaştırmanın yolu, baskı yerine

özgürlüğe başvuran, sevgiyi temele alan, yaratıcılığı teşvik eden açık toplumu güçlendirmektir.[86]

Varoluşçu Etik ve Sartre: Modern etik düşünceye yönelik şiddetli bir tepkinin yirminci yüzyıldaki bir diğer önemli kaynağı da varoluşçu etiktir. Baştan sona radikal bir bireysel özgürlük ve sorumluluk kuramı olarak gelişen varoluşçu etiğin başta Camus ve Sartre gibi çok sayıda önemli temsilcisi vardır. Bu etik anlayışının temelinde de, tıpkı Schopenhauer'un irâde veya Bergson'un süre kavramı ya da Nietzsche'nin sürekli bir akış olarak gerçeklik tasarımına benzer bir biçimde, Tanrı'nın yokluğunun belirlediği anlamdan ve amaçtan yoksun bir dünya tasarımı bulunur. Bundan dolayıdır ki, etik varoluşçu düşünürlerde bireyin anlamdan yoksun, saçma bir dünyaya anlam katma, bu zemin üzerinde gerçek bir dayanışmayı temin etme mücadelesi olarak tanımlanır.

Varoluşçu etikte, Sartre ve Camus gibi düşünürler söz konusu varlık tasarımından hareketle, ahlâkın doğasıyla ilgili bir yorum getirirken, ahlâkî eylemin özsel özellikleriyle ilgili kimi telkinlerde bulunurlar. Bu varoluşçu filozofların söz konusu yorumun bir parçası olarak, her şeyden önce (1) ahlâkî değerlerin "keşfedilmek" yerine "yaratıldıkları"nı, (2) ahlâkî sorumluluğun sanıldığından çok daha geniş kapsamlı olduğunu ve (3) ahlâkî hayatın salt birtakım kurallara uymakla ilgili bir konu olmadığını büyük bir güçle öne sürdüklerini söylemek doğru olur. Varoluşçuların eylemle ilgili öneri veya telkinleri yine çok büyük ölçüde, kişinin kendini aldatmaya veya kötü niyete düşmeyerek sorumluluğuyla yüzleşmesi, sorumluluğunu omuzlarına alması gerektiğini dile getiren bir kavrayış olarak *sahicilik*ten çıkar.[87]

Gerçekten de Sartre, çağdaş dünyanın ahlâkî krizini, özgürlükten ve sorumluluk almaktan kaçınan, böylelikle de her şeyi yapmaya hazır hâle getirilen kitlelerde bulur. O, bu durumu açıklamak ve krize bir çözüm getirmek üzere bir özgürlük etiği geliştirir. Onun söz konusu özgürlük etiği, insan varlığıyla dündaki cansız varlıklar arasındaki bir ayrıma dayanır. İnsan dışındaki varlıklara kendinde varlık adını veren Sartre'a göre,

---

[86] A. R. Lacey, "Henri Bergson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[87] R. Billington, *a. g. e.*, ss. 222-33.

bütün bu varlıklar katı, bütünüyle gerçekleşmiş şeylerdir. Kendinde varlığın geleceği yoktur; daha doğrusu o, örneğin bir masa, bir kitap, bir ayakkabı olması olgusuyla belirlenmiştir. Onlar bir plana göre yapılmış, yaratılmış varlıklardır; "her ne ise, odurlar." Onlarda, olduklarından başka bir şey olma potansiyeli bulunmaz.

Sartre, insana ise "kendisi için varlık" adını verir. Onun önceden belirlenmiş bir özü yoktur; insanın Tanrı tarafından bir plana göre yaratılmış olamayacağını söyleyen Sartre'a göre insanda, varoluş özden önce gelir; yani, bir insan varlığının önceden belirlenmiş özü yoktur. Kendinde varlığın özü varoluşundan önce gelir, bu yüzden, onun özgürlüğünden söz edilemez. O, her ne ise, o olmak zorundadır. Oysa, kendisi için varlıkta; yani, insanda önce gelen varoluştur. İnsan, "her ne ise, o değildir" ve "her ne değilse, odur." İnsan, demek ki, özünü kendisi yaratacaktır. Kendisini yaratmak bakımından tamamen özgür olan insan, nasıl olmak istiyorsa, öyle olacaktır.

İnsanın imkânları sınırsızdır; bu, sadece ne yapmak, nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili sınırsız bir özgürlük değildir; aynı zamanda, düşünmek bakımından da sınırsız bir özgürlüktür. Yani, insanın potansiyeli, neyi düşüneceği veya dünyada algıladıklarını nasıl betimleyeceğiyle ilgili her öneriye hayır deme imkânını kapsayacak kadar zengindir. Sartre, insanın bu mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda olmadığını söyler.

Onun bakış açısından, bir yandan her ne değilse o olurken, diğer yandan da her ne ise o olmayan bir varlık olarak insan varlığı, artık karşıtların bir birliğidir, yani aynı anda olgusallık ve aşkınlık, başkaları için varlık ve kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlık ve dünyadaki varlıktır. İnsan şu hâlde, karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimden muzdarip olan bir varlık, karşıtların sadece ne biri ne de diğeriyle tanımlamama anlamında belirsiz biridir. Sınırsız özgürlüğü hayata geçirmenin olağanüstü zor ve meşakkatli olması sebebiyle, bu tür bir özgürlüğü kaldıramayan ve ondan ayrılmaz olan sorumluluğu taşıyamayan insan, bilinçli bir varlık olmaktansa, bir şey olmayı tercih eder; tıpkı bir topun birtakım fizikî nedenler tarafından belirlenmesi gibi, kendisini davrandığı gibi davranmaktan başka bir alternatifi olmadığına inandırır. Genel olarak ifade edildiğinde, kendisi için varlığı kendinde şeye indirgemekte bir mahzur görmez.

Özgürlüğünün mahiyeti ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, daha özel olarak da, kendini aldatma anlamında kötü niyet içindeyken, varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, başkaları için varlıkla kendisi için varlık arasındaki amansız gerilimi kendince aşmaya çalışır. Onun yaptığı şey, çoğunluk iki varlık türü ya da tarzı arasında bir özdeşlik ilişkisi tesis etmek, yani çiftlerin ikinci unsurlarını birincilere indirgemektir. Buna göre, aynı anda hem aldatan ve hem de aldatılan olarak kendine yalan söyleyen ve dolayısıyla sahiciliğini yitirmiş olan birey, kendisini sadece olgusallığı, başkaları için varlık olmaklığıyla değerlendirir. Kendisine tamamen yabancılaşmış böyle bir birey, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten, sahici olmaktansa, bilincini yok sayarak ve dolayısıyla özgürlükten kaçarak, kendinde varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girer.[88]

Böyle bir durumda çözüm, insanın durumunun aslî belirsizliğinin, bilinçli insan varlığının her ne ise o olmayıp, her ne değilse o oluşunun farkına varmasından geçer. Bunun bilincine ise, bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil, fakat sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Sahici birey, kendisine ne yapmakta olduğunu, veya ne tür bir varlık hâline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insanî durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan hâline gelebilen" bireydir.[89]

(3.) Evre: Yeni Doğrultular

Yirminci yüzyılın özellikle son çeyreği, etiğin, eski klâsik çizgisinin hemen tamamen dışına düşecek şekilde yeni baştan ku-

---

[88] R. Billington, *a. g. e.*, s. 234-36.

[89] A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 308-16.

ruldüğu bir döneme karşılık gelir. Bu kuruluşa, yüzyılın çok büyük bir bölümünde metaetik ile meşgul olmuş olan Anglo-Sakson felsefenin bile duyarsız kalamadığı söylenebilir.* Nitekim, burada esas itibarıyla 1960'lı yıllardan itibaren normatif etiğe dönük bir ilgi hissedilmeye başlanmıştır. Bu gündem içinde oluşan önemli etik kuramlardan biri erdem etiğiyse, diğeri sözleşmeci etiktir. Bununla birlikte, bu doğrultuda esas hamlelerin Kıta felsefesinden, söz gelimi Habermas tarafından geliştirilen söylem etiğinden, Levinas'ın öteki etiğinden, feminist kuramcıların feminist etiğinden geldiğini unutmamak gerekir. Özellikle bu sonuncu kuramları bir araya getiren ana ilgi, onların şimdiye kadar unutulan veya marjinalleştirilen "öteki"ni etik mülahazaların merkezine taşımadır. Söz konusu geleneklerden ayrı ayrı seçilecek birer örnek, etik düşünüşün yakın zamanlardaki yeni doğrultuları hakkında bir fikir vermek bakımından yeterli olacaktır.

Sözleşmecilik: Demek ki, 1960'lardan itibaren yaygınlaşan normatif kuramları modern veya Aydınlanmacı etik düşüncenin ilk üç yüzyılına damgasını vurmuş, kendine rasyonel bir temel üzerinde yasa koyan eril özne perspektifinden yola çıkan etik kuramların önemli ölçüde iflasından sonra gündeme gelen yeni arayışların bir ifadesi olarak görmek doğru olur. Bu arayışlardan ilki, Anglo-Sakson dünyada karşımıza çıkan sözleşmeci etiktir.[90] Çağdaş sözleşmeci etiğin, birbirinden farklı iki versiyonu vardır. Adalet ilkelerini hipotetik bir sözleşmeye dayandırma fikrinden hareketle, bu ilkelerin herkes tarafından kabul edilen ilkeler olmaları durumunda, hiç kimsenin çıkarlarının bir başkasının çıkarlarına feda edilemeyeceği düşüncesini dışa vuran söz konusu versiyonlardan her ikisi de, insanların doğaları itibarıyla eşit olduğu klâsik sözleşme görüşünü benimsemiş olmakla birlikte, insanların doğal eşitliğinin mahiyetiyle ilgili olarak farklı görüşler geliştirir.

Bunlardan birincisi söz konusu doğal eşitliği, Hobbes'tan hareketle fizikî güç eşitliği olarak anlar ve onun, başka insanların çıkarlarını tanıyıp koruyan uzlaşımları kabul etmenin insan-

---

* Anglo-Sakson dünyada yapılan metaetikle ilgili çalışmalar için bkz., "Metaetikte Kuram Türleri" alt başlığı ve erdem etiği için de, bkz., "Normatif Etikte Kuram Türleri" alt başlığı.

90 S. Freeman, "Contractarianism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

ların karşılıklı yararına olduğunu kabul etmeye götürdüğünü söyler.[91] Daha ziyade Russell Grice ve David Gauthier gibi felsefeciler tarafından benimsenmiş bu versiyonun karşısında, insanların doğaları itibarıyla eşit olduğunu bildiren klâsik sözleşme görüşündeki eşitliği bir ahlâkî eşitlik olarak ele alan ve insanların çıkarlarını ortak ya da tarafsız bir ilginin konusu hâline getiren versiyon bulunur. Hobbes'tan ziyade Kantçı bir moral eşitlik düşüncesine dayanan böyle bir sözleşmeci etik anlayışının savunucusu ünlü düşünür John Rawls'tur.

Rawls'ın görüşleri sadece yararcı etiğe karşı bir reddiyeyi ifade etmez. Rawls elbette, en yüksek iyi düşüncesine, veya Bentham ve Mill'in sözünü ettiği en yüksek sayıda insan en büyük mutluluğu fikrine karşı çıkar. Çünkü, ona göre, en yüksek sayıda insanın mutluluğuna, özellikle yeteneksizler veya güçsüzler başta olmak üzere, azınlıklara haksız dezavantajlar yükleyecek yollardan ulaşmanın bir değeri olamaz. Çok daha önemlisi Rawls, doğruluk ve adaletin iyiden önce ve bağımsız olduğunu ve iyi aracılığıyla tanımlanamayacağını savunur.[92]

Fakat onun sözleşmeci etiği veya adalet kuramı, aynı zamanda ahlâklılığı kendi kendini yöneten birey etrafında yapılanan bir şey ve etiği de böyle bir bireyin nasıl eyleyeceğini açıklama işine koşulmuş bir felsefe disiplini olarak görme tavrından çok radikal bir şekilde kopuşu ifade eder. Gerçekten de, Rawls adalet probleminin, bireyler tarafından müstakil olarak alınan kararlarla çözülemeyecek kadar kompleks bir problem olduğuna inanıyordu. Toplumsal kurumların bazı kişilere keyfî çıkarlar veya avantajlar sağlamaması gerektiğine inanan Rawls, adalete ve hakkâniyetli bir topluma ancak, toplumun temel kurumlarının âdil bir toplumun kuruluşuna imkân verecek şekilde nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda özgürce mutabakata varmamızı sağlayacak bir toplum sözleşmesine benzer bir şey yoluyla erişilebileceğine inandı. Bu açıdan bakıldığında, onun Hegel'in cemaatin birey karşısındaki önceliğine vurgu yapan bakış açısını, Kant'ın moral eşitlik ve özerklik fikriyle sentezleyen bir etik bakış geliştirdiği söylenebilir.[93]

---

[91] W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 188.

[92] F. Poole, *a.g.e.*, s. 107.

[93] J. B. Schneewind, "Modern Moral Philosophy", s. 156.

Gerçekten de adalet kuramı sadece ırk ayrımcılığını, cinsel, dinî veya etnik ayırımcılığı değil, fakat sosyal ve ekonomik eşitsizliğin çok çeşitli biçimlerini de mahkûm eden Rawls, âdil olması gereken bir toplumun sahip bulunmak durumunda olduğu ilkeleri belirlemek ya da tespit etmek için hipotetik bir aygıt ya da düşünme tarzı, yeni bir toplum sözleşmesi geliştirmiştir. Onun söz konusu hipotetik düşünüşüne göre, bir toplumu meydana getiren özne ya da failler başlangıçta –orijinal konum– tam bir bilgisizlik hâli içinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, bu hipotetik durum içinde, fail ya da aktörler, toplumdaki yerleri, sınıfları veya toplumsal konumları, psikolojik eğilimleri, zekâları ve güçlü yanları, rasyonel bir hayat tasarımının ayrıntıları, toplumun ekonomik durumu ve politik yapısı, ait oldukları kuşak, vb. ile ilgili olarak hiçbir bilgiye sahip değildirler. Aktörlerin bilgisizlik içinde olmaları, Rawls'a göre, onların kendilerine sadece faillerin kendi koşulları temeli üzerinde değer biçilmemiş ilkelere ulaşmalarına imkân verir. Bu hipotetik başlangıç durumu içindeki aktörler, bununla birlikte, pratik meseleleri, iktisat kuramının ilkelerini, toplumsal örgütlenmenin ilkelerini ve insan psikolojisini belirleyen yasaları anlayabilecek durumdadırlar. Rawls dahası, onların rasyonel bir çıkar duygusuyla eylemde bulunmalarını ve bir adalet duygusuna sahip olmalarını öngörür.

Söz konusu hipotetik bilgisizlik durumu içinde bu şekilde tanımlanan taraflar, Rawls'a göre, şu iki temel ilkeye ulaşırlar veya ulaşmak durumundadırlar: **(i)** Her birey, herkes için benzer bir özgürlükle bağdaşan en yüksek derecede eşit özgürlük hakkına sahiptir. **(ii) a)** Sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle en olumsuz, en dezavantajlı durumda bulunanlara en fazla yarar sağlayacak şekilde mücadele edilmeli, **b)** hizmet ve konumlar, hakça bir fırsat eşitliği temeli üzerinde, herkese açık olmalıdır.[94]

Rawls'ın insanların hayatları süresi içinde sahip olabilecekleri şansları belirleyen politik, iktisadî ve sosyal yapıları yönetmeleri ve yönlendirmeleri gerektiğine inandığı bu iki ilkeden birincisinin ikincisi karşısında önceliği vardır; başka bir deyişle, ikincisinin ele alınmasından önce, birincisinin sağlan-

---

[94] S. Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 40-49.

ması gerekir. Bunlardan eşit özgürlük talebi veya ilkesi kovuşturma, işkence, ayırımcılık ve politik baskıyı ortadan kaldırır. Fırsat eşitliği ilkesi eşit yetenek ve motivasyona sahip olan herkesin, hangi sınıftan gelirse gelsin, eşit başarı şansına sahip olmasını teminat altına alır. Ayrım ilkesi olarak bilinen ikinci ilke ise eşit olmayan yeteneklerin, bu herkesin iyiliğine olacağı için, farklı şekillerde ödüllendirilmelerini mümkün kılar. Buna göre, toplumsal kurumların toplumun refah açısından en kötü durumda olan kesimlerinin durumlarını iyileştirmek için kullanılması gerekir.

Feminist Etik: Yirminci yüzyılın son çeyreğinde sesini güçlü bir şekilde duyuran bir başka etik anlayışı da, feminist etik veya etiğe feminist yaklaşımdır. Söz konusu etik, önce bütün bir Avrupa etik geleneğine şiddetli bir meydan okumayla karakterize olur. Gerçekten de etik düşüncenin geleneksel temsilcilerinin, gerçekte sadece erkekler, hatta erkeklerin en imtiyazlıları adına konuşurken, bütün insanlık adına konuştuklarını iddia ettiklerini savunan feminist düşünürler, bu eleştiriyi beş nokta üzerinden yürütürler.

Buna göre, (i) geleneksel etik, hemen her çağda kadınların hak ve çıkarlarını göz ardı edip, tamamen erkeklerin hak ve çıkarlarını temele almıştır. Hatta kadınlara hitap eder gibi göründüğü birçok durumda, kadınların tâbi oluşlarını daha da pekiştirmek amacıyla, onları fedakarlık ve sabır benzeri erdemleri hayata geçirmeye teşvik etmiştir. (ii) Feminist düşünürlere göre, geleneksel etik kadınları moral düşünüşten dışlayan söz konusu tutumunu gerekçelendirmek veya haklılandırmak için, kadınların dünyasında, ev hayatında ciddî ahlâkî soruların pek gündeme gelmediğini ima etmiştir. Gerçekten de, erkeklerin geleneksel olarak başta iş, siyaset, din ve bürokrasi olmak üzere, sözleşmelerin, yasaların, ilke ve katı kuralların hüküm sürdüğü kamusal bir alanda faaliyet gösterdiklerini, oysa kadınların geleneksel bir tarzda, bakım, gözetim, işbirliği ve sevginin hüküm sürdüğü özel ev ortamında yaşadığını varsayan klâsik ahlâk filozofları, doğallıkla alakâ, işbirliği, bakım ve sevgiyi bir tarafa bırakarak sözleşmeyi, yasayı, yükümlülükleri ve ilkeleri öne çıkarırlar.

(iii) Geleneksel etik, çok daha kötüsü, her türlü moral bakış açısına zarar verecek şekilde kadınların etik açıdan da erkeklerin eksik aşağıları veya ötekileri olduğunu varsaymıştır. Nite-

kim, feminist eleştirmenler erkek filozofların ta Platon'un zamanından başlayarak, kadınların ahlâkî düşünce ve eyleme çok sınırlı ölçüler içinde yetenekli olduklarını söylemelerine özel bir önem atfederler. (iv) Feminist düşünürler, yine ayrı çerçeve içinde, geleneksel etiğin "bağımlılık, cemaat, bağlılık, paylaşma, duygu, beden, güven, hiyerarşi yoksunluğu, doğa, içkinlik, süreç, sevinç, barış ve hayat gibi dişil karakteristikleri tamamen dışlayarak", etik düşünceyi bağımsızlık, özerklik, zekâ, irâde, hiyerarşi, egemenlik, kültür, aşkınlık, ürün, çile, savaş ve ölüm gibi eril özellikler üzerine inşa ettiğini savunurlar.

(v) Feminist etik yandaşları, nihayet geleneksel etiğin baştan sona, ilişkiye, tikelliğe ve tarafgirliğe bağımlı konumu dolayısıyla duygusal diye nitelenen kadınca düşünme tarzlarından sakınarak, kurallarla, soyutlama ve tarafsızlıkla karakterize olan eril bir düşünme tarzına dayanma yönelimi gösterdiğini öne sürer. Başka bir deyişle, klâsik etik, onlara göre, çıkar gözetmeyen, tarafsız bir rasyonaliteye, yani "erkeğin sesine" vurgu yaparken, eril yapısını ve erkekle ilgili ön yargılarını gözler önüne serip, ahlâklılığa erkekçe bir yaklaşımı somutlaştırır. İşte böylesi tek yanlı ve eril bir yaklaşım, birtakım çok değerli bileşenleri etik diyalogun dışına atar; o, özellikle de sezgi ve duygu üzerine yükselen "kadın sesini" ihmal eder.[95]

Bu ayrımın pek çok feminist düşünürü, feminist etiği inşa etmezden önce yapılması gereken ilk işin, feminist diye nitelenebilecek, kadınlarla erkeklerin farklı bilme tarzlarına sahip oldukları bir epistemolojiyle meşgul olmaya sevk ettiği söylenebilir. Böyle bir epistemoloji projesi içine giren feministlerden bazıları kadınların bilme yollarının erkeklerin biliş biçimlerinden daha üstün olduğunu, bazıları ise iki bilgi tarzının sadece bağdaşmaz olduğunu öne sürerken, çok daha büyük bir kısmı bu iki farklı bilme şeklinin birleştirilmesi gerektiğini savunur.[96] İki bilme tarzı ya da yolu arasındaki ilişki her nasıl kurulursa kurulsun, feministler son çözümlemede mantık ve rasyonalitenin duygu ve sezgilerle desteklenmesi yoluyla bizim daha sağlam ve kapsayıcı bir gerçeklik resmine ulaşacağımızı öne sürerler. Kadının entelektüel gelişiminde kuru mantıksal ve aklî ka-

---

[95] J. G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, s. 110.

[96] J. Donovan, *Feminist Teori* (çev. A. Bora - M. A. Gevrek - F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 327.

lıpların duygu ve sezgilerle beslenmesi süreci, onu hakikate erişmede ve değer yargıları oluşturmada daha elverişli bir konuma oturtuyorsa ve bu unsurlar geleneksel etikte hiçbir zaman bulunmamış olan bileşenleri temsil ediyorsa eğer, buradan çıkan sonuç açık olmalıdır: Geleneksel etik en azından bir boyutuyla eksik olup, kadının sesiyle tamamlanma ihtiyacı duyar.

Feminist etik denilince, bununla birlikte, yekpare ya da monilitik bir yapı anlaşılmaz; yukarıda erişilen sonuç, yani geleneksel Avrupa etiğinin, erkeğin olduğu kadar kadının ahlâkî sesini de ihtiva edecek şekilde, evrensel ve nesnel bir tarzda yeniden inşa edilmesi gerektiğiyle ilgili talep, farklı feminist etikleri genel bir başlık altında bir araya getirmeye yarayan ortak paydayı temsil eder. Bunun dışında, söz gelimi etiğe dişil yaklaşım, kurallar üzerinde yoğunlaşan bir adalet söylemi yerine, somut ve kişisel ilişkiler üzerinde yoğunlaşan bir *alaka etiği*nin savunuculuğunu yapar.[97]

Etiğe maternal bir *yaklaşım* ise, insanî ilişki ve etkileşimin, özneleri salt erkekler olacak şekilde, aynı ölçüde özerk, kudretli ve eğitimli insanlar arasında değil de, özellikle anne-çocuk, doktor-hasta, öğretmen-öğrenci, patron-işçi örneklerinde olduğu üzere, eşit olmayanlar arasında gerçekleştiğini, bu yüzden alakâya dayalı bir anne-çocuk ilişkisinin kaçınılmaz olarak dengeli olmayan ilişkiler için bir normatif standart oluşturması gerektiğini öne sürer. Çünkü çocuklarının gerçek iyiliğini yüreklerinde hisseden anneler, onları korumaya ve eğitmeye, toplumsal olarak kabul gören, başarılı insanlar olarak yetiştirmeye çalışırlar. Başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı ve sorumlu insanlar olmayı sadece öğretmekle kalmazlar, kendileri de öğrenirler. Etiğe biraz daha radikal bir yaklaşım içinde olan feministler ise, gerek kamusal ve gerekse özel alanda, erkeğin egemenliğine ve kadının tâbiiyetine dayalı sistem ve yapıları ortadan kaldırmayı amaçlarlar.

---

97 R. Tong, "Feminist Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.



BEŞİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset felsefesi, felsefenin politikayı, politik hayatı oluşturan kurumları konu alan disiplinidir. İnsanın toplumla ve politik otoriteyle nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği sorusuyla başlayan siyaset felsefesi, farklı yönetim ve toplumsal varoluş biçimlerini ele alır; mevcut kurum ve sosyal/politik ilişkileri analiz etmede başvurulacak birtakım standartlar ortaya koymaya çalışır.[1] Buna göre, siyaset felsefesi iktidarı, iktidarın meşruiyetini, yönetim biçimlerini, birey toplum ilişkilerini ve sivil toplumla devlet arasındaki ilişkileri ele alır.

Siyaset Felsefesinin Siyaset Biliminden Farkı: Siyaset felsefesi, aralarındaki yakın ilişkiye rağmen, siyaset biliminden farklılık gösterir; siyaset bilimi olanı, mevcut politik kurum ve ilişkileri ele alır, söz gelimi oy verme davranışı, güçler dengesi, parti sistemi ve anayasa benzeri konularda pozitif bir analizi hayata geçirmeye çalışır. Oysa siyaset felsefesi iyi bir toplumsal hayatın nasıl olması gerektiği, insanları bir toplum içinde bir araya getiren temel değer ve kurumların neler olacağı konusunda sağlam bir felsefî vizyon geliştirmeye çalışır. Buna göre, politik hayatı bilimsel yöntemlerle ele alan siyaset bilimi, normatif bir disiplin değildir. Yani, siyaset bilimi genellikle "olan"ı

---

1 J. Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2002, s. 3.

veya politik olguları analiz eder; o, "olması gereken"le ilgili olarak pek görüş bildirmez. Oysa, siyaset felsefesi, politik hayatı bütün öğeleriyle ele alırken, rasyonel bir analizi hayata geçirir; kolektif hayatın daha iyi nasıl düzenlenebileceğini araştırır. Bu yüzden siyaset felsefesi, başta etik olmak üzere, felsefenin diğer dallarıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla siyaset felsefesi, esas olarak normatif bir disiplindir; olması gereken üzerinde yoğunlaşır.

Siyaset felsefesini mümkün kılan şey, esas itibarıyla, insan varlıklarının kolektif düzenlerini doğal düzenin değişmez bir parçası olmayan bir şey ya da kendilik olarak değerlendirmeleri olgusu olmuştur. Doğal düzenin bir parçası olmayan bu kolektif düzen, tam tersine değişmeye potansiyel olarak açık olup felsefî meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan bir şeydir. Siyaset felsefesine çok farklı kültürlerde ve çok farklı kılıklar altında rastlanmasının en önemli nedeni budur.

Söz konusu olgu ya da kabulün bir sonucu olarak ortaya çıkan siyaset felsefesinin farklı kültürlerde ve farklı şekillerde ortaya çıkışına yol açan nedenler ise, özde ikiye indirgenebilir: Her şeyden önce, siyaset filozofları tarafından kullanılan yöntemler, benimsenen yaklaşımlar, onların çağlarının genel felsefî eğilimlerini yansıtır. İkinci olarak, siyaset filozofunun gündemi çok büyük ölçüde zamanın acil problem ve meseleleri tarafından belirlenir. Buna göre, Yunan'da temel problem kent devletini meşrulaştırma problemi iken, Ortaçağ'da ana problem politik otorite ile din veya devlet ile kilise arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiği problemi olmuştur. Oysa Yeniçağ'ın başlarında politik tartışma esas itibarıyla mutlakçılık yandaşlarıyla sınırlı, anayasal bir devleti meşrulaştırmaya çalışan siyaset filozofları arasında geçmişti; buna mukabil, on dokuzuncu yüzyılda, toplumsal problemler, yani endüstri toplumunun kendisini ve refah sistemini nasıl örgütlemesi gerektiği problemi öne çıktı. O hâlde, buradan hareketle, politika felsefesinde değişmez, ezelî-ebedî birtakım soru ya da problemlerin yanında, zamana ve mekâna göre değişen birtakım problemlerin bulunduğu söylenebilir.[2]

---

[2] R. Plant, "The Nature of Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Siyaset Felsefesi ve Felsefenin Diğer Alanları

Siyaset Felsefesi ve Etik

Siyaset felsefesinin kökleri, aslında temel bir felsefe disiplini olarak etikte, etiğin insan için en iyi hayatın ne tür bir hayat olduğu benzeri sorularında bulunur. İnsan tek başına yaşayamayan sosyal bir varlık olduğu için, söz konusu ahlâkî soru, doğallıkla başkalarıyla birlikte varolan bir varlık olarak insan için en iyi, en uygun hayatın ne tür bir hayat olduğu sorusuna dönüşmüştür. Bunu, ya da daha genel olarak siyaset felsefesinin temelinde etiğin bulunduğu gerçeğini en iyi, etik ile politika felsefesinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığı Yunan düşüncesinde, ideal devlete yurttaşlarına iyi bir ahlâkî hayat temin etme gibi bir görev yükleyen Platon ve Aristoteles'te görebiliriz.

Söz gelimi Platon, politika felsefesini oluştururken üç parçalı ruh anlayışından yola çıkmış ve toplumu da üç sınıftan oluşan büyük ölçekli bir organizma olarak tasarlamıştı. Bu anlayışta, Platon adaleti, her bir sınıfa kendisine özgü faaliyet türünü, bireyi ruhunun baskın çıkan parçasına bağlı olarak yatkın olduğu işi yerine getirmekle yükümlü kılan bir değer olarak ifade edip; güçlü, zayıf ve orta sınıflar arasında bir ahenk yaratan özdenetim ilkesiyle tanımlamıştı. Gerek adalet ve gerekse özdenetim ilkesi, Platon açısından, hukuktan ziyade ahlâklılıkla ilgili unsurlar olmak durumundaydı. O, insanların düzenli bir toplum içindeki eylemlerini yönlendiren haricî kurallarla ilgili bir konu olarak hukukun bir şey, kuralların gerisindeki ide ya da fikirlerle, düzenin gerisindeki ideallerle ilgili olan ahlâkın başka bir şey olduğunu dile getirmeye özen gösterdi; bu yüzden Platon'da adalet, hukukî bir konudan ziyade etik bir değer olarak görüldü. Adalet Platon'da, hukukî hak ve ödevlerle ilgili bir şema olmadığı içindir ki, ahlâk alanına dâhil olup, ona toplumsal ilişkilere temel oluşturan bir sosyal etik kodu temin etti.

Platon'un adalet anlayışı, bu yüzden bireysel bir etik anlayışı olarak da tezahür etmedi. Onun bireylerin mutluluğuyla sınır-

lanmış olmayan adalet anlayışı, bütün bir toplumun mutluluğa erişebilme yollarıyla ilgili oldu. Toplumsal ahlâkın özünde kişinin kendi doğal yerini bilip, doğasına uygun düşen görevleri yerine getirmesinin bulunduğunu bildiren bu Platonik adalet anlayışıyla onun sosyal etiğinin gerisinde, kendine ait ahlâkî bir hayatı olan, kendisinin bir organı olarak her bireyin içinde kendisini gerçekleştirdiği bir bütün ya da belli bir organizma olarak toplum görüşü bulunmaktaydı. Platon'un siyaset kuramı işte bu moral organizmayla ilgili bir politik kuramdı; adalet anlayışı da, söz konusu organizmaya hayatiyet veren etik kodu ifade etti. Hukukî haklara dayanan bir toplum telakkisinden yola çıkmadığı için, adaleti de hukukî hakların gerçekleştirilmesi ve korunması diye anlamayan Platon, kendine özgü görevleri veya işlevi yerine getirme ahlâkî ödevine dayanan bir etik toplum anlayışından hareket ettiği için, adaleti insanları ahlâkî ödevlerini yerine getirme noktasında harekete geçiren ruh olarak tanımladı. Aynı şekilde, Aristoteles için de, siyaset özü itibarıyla iyi hayat ve yurttaşlar için iyi hayatı mümkün kılacak koşulları yaratmakla ilgili bir sanattı.

Siyaset felsefesinin bir toplum içinde başkalarıyla birlikte var olan insan için iyi hayatın ne tür bir hayat olduğu etik sorusundan doğduğunu veya siyaset felsefesiyle etik arasında yakın bir ilişki bulunduğunu bize gösteren, sadece Platon, Aristoteles veya antik Yunan felsefesi değildir. Bunu, olguyla değerin, siyaset ile etiğin birbirinden büyük ölçüde koptuğu modern ya da çağdaş düşüncede de açıklıkla görebiliriz. Örneğin, sadece etik kuramcılar olarak değil, fakat politika filozofları olarak bildiğimiz Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen bir etik kuram olarak yararcılık, iyiyi "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" temin etmeye çalışan eylem türüyle tanımlar. Fakat aynı yararcılık, bununla yetinmeyip, politik felsefesi alanında, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin edecek politik kurumların tesisinin savunuculuğunu yapar. Aynı şekilde, çağdaş sözleşmeci etiğin en önemli temsilcisi olan John Rawls da, politik düzenin ve kurumların öncelikle etik bir değer olarak ele aldığı adalet ilkelerine göre nasıl oluşturulacağını araştırır.

Öte yandan, daha genel olarak siyaset felsefesi, belli bir coğrafya üzerinde ve belli bir politik örgütlenmenin şemsiyesi altında refah üretmenin unsurları üzerinde durduğundan, bu

refahın nasıl bölüştürüleceğiyle de yakından ilişkili olmak durumundadır. Bu durum, önce gerek politik otoritenin yurttaşlara nasıl muamele edeceği, onlarla ilişkisinin hangi etik ve politik ilkelere göre kurulacağı, sonra da refahın ne şekilde üretilip paylaştırılacağı sorularının tatmin edici bir biçimde yanıtlanmasını gerektirir. Bu ise, elbette her biri etik kapsamı içinde geçen adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin aynı zamanda siyaset felsefesinin temel ilke ve değerleri olduğu anlamına gelir. Yine refahın üretilmesi ve dağıtılması konusu, insanın temel ahlâkî doğasıyla, onun özde egoist mi yoksa diğerkâm olduğuyla ilgili olarak, bir şeyler söylemeyi gerektirir. Bu da, etiğin olduğu kadar, siyaset felsefesi ve metafiziğin söyleminin de bir parçasını oluşturur.

Siyaset Felsefesi ve Metafizik

Bununla birlikte, siyaset felsefesinin sadece etikle ilişkisi yoktur; hele hele etiğin bile, metafiziksel ve epistemolojik konularla yakından ilişkili olduğu dikkate alınırsa, siyaset felsefesinin de en azından bu açıdan gerçekliğin doğasıyla ilgili meselelerle ve epistemolojik konularla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu yönden bakıldığında, siyaset filozoflarının bireyin statüsü veya politik açıdan en temel gerçekliğin birey mi yoksa grup, cemaat veya topluluk mu olduğu konusunda birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek doğru olur.

Gerçekten de, bir grup siyaset filozofu bireyi ya da kişiyi etik ve politik açıdan en temel gerçeklik, en yüce değer olarak alır. Buna mukabil, azımsanmayacak bir grup filozof da bireyi bir grubun, bir cemaat ya da topluluğun üyesi olarak ele alırken, en yüce değeri grup ya da topluluğa verir. Hatta, politik kurumların kendi başlarına bir değeri olduğunu savunan veya devlet benzeri birtakım örgütlenmeleri kutsayanlar da vardır. Bununla birlikte, insan olmadığında bu türden politik kurumlar olamayacağı ve dolayısıyla, bu kurumlar anlamlarını insanların varoluşuna borçlu olduğu için, siyaset filozofları arasında ana bölünmenin politik tartışma ve analiz birimi olarak bireyi temel alanlarla grubu temel alanlar arasında olduğunu söylemek doğru olur. Filozofların politik analiz birimlerine verdikleri önceliğe göre sınıflanmalarında kullanılan dil, düşünce tarihinde el-

bette farklılık göstermiştir. Günümüzde ayrım, daha ziyade bireyin haklarının savunuculuğunu yapan liberaller ile grubun haklarını öne çıkartan cemaatçiler arasındaki bir ayrım olarak ifade edilir.

Siyaset Felsefesi ve Metodoloji/Epistemoloji

Metodolojik bir açıdan da, siyaset filozofları, yine bu ayrımla ilişkili olacak şekilde bireyciler ve bütüncüler olarak ikiye ayrılırlar. Politik açıdan bireyciliğin savunuculuğunu yapan birinci grup filozoflar, toplumsal eylemlerle sosyal davranışı bireyin eylemi yoluyla açıklarken, bütüncüler sosyal eylemi grubun doğasını temele alarak açıklamaya özen gösterirler. Söz konusu epistemolojik ve metodolojik ayrım, doğrudan doğruya temel analiz biriminin ne olması gerektiğiyle ilgili metafiziksel ayrımdan çıkar. Çünkü, bu bağlamda bireyciler, bir toplumun veya halkın, ulusun yaşayan bireylerinin bir toplamından daha fazla hiçbir şey olmadığını öne sürerken, bütüncüler bütünün parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğunu ve dolayısıyla, devletin yurttaşlıktan, halkın ya da ırkın bireyden daha temel ya da gerçek olduğunu öne sürer. Politik bir dille ifade edildiğinde, bütüncülük kolektivizm olarak bilinen genel kurama karşılık gelir. Gerçekten de bütün kolektivist kuramlar, yüksek bir statü izafe edilen kolektif yapı veya bütün karşısında bireyin değerini ve otoritesini ya tanımazlar ya da küçümserler. Oysa birinci kuramı tanımlayan bireycilik, bireyin gruba veya kültüre aidiyetini çoğu zaman toptan reddeder ya da önemsemez.

Siyaset felsefesiyle epistemoloji ve metodoloji arasındaki ikinci temas noktası, aklın toplumsal meselelerde ve politik hayattaki rolüyle ilgilidir. Burada karşımıza temel bir zıtlık, rasyonalizm ve irrasyonalizm karşıtlığı çıkar. Politik rasyonalizm, toplumsal düzenin tesisi ve politik hayatın kuruluşunda akla başat bir konum yükleyen tutum olup, bireylerin kendi öznel veya kültürel ön yargıları yerine, aklın evrensel mantığına tâbi olmaları gerektiğini öne sürer. Oysa irrasyonalizm, toplumsal meselelerde aklın etkinliğinin olmaması veya sınırlı olması gerektiğini öne sürerek, aklın yerine duyguları, kültürel,

dinî veya sınıfsal beklentileri, sembolleri ya da mistik sezgi formlarını ikame eder.

İrrasyonalistler, politik rasyonalistleri, yine çağdaş toplumun temelinde veya akıl yürüten bireysel zihnin ardalanında bulunmak durumunda olan entelektüel ve sosyal mirasın engin bilgeliğini göz ardı ettikleri için eleştirirken, aklın evrensel olduğuna inanılan taleplerinin, belli bir kültürün, yani modern Batı kültürünün rasyonalizasyonundan veya meşrulaştırılmasından başka bir şey olmadığını öne sürerler. Söz konusu irrasyonalistlerin bakış açısından, bir grup ya da kültüre rasyonel görünen çözümlerin başka bir grup ya da kültür için geçerli ya da doğru bir çözüm olması gerekmez. İnsan zihninin dünyanın farklı yerlerinde farklı mantıklar geliştirdiğini veya insan eyleminin yeryüzünün çeşitli yerlerinde, farklı tarihsel koşullar altında alternatif yaşama tarzları ya da yöntemleri geliştirebildiğini savunan politik irrasyonalizm muhafazakârlık olarak bilinir.

Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri

Bu genel girişten ve özellikle de rasyonalizm-muhafazakârlık karşıtlığından da anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin en temel sorusu ya da problemi, siyaset filozoflarının öne sürdükleri veya meşrulaştırdıkları ilkelerin evrensel geçerlilikleri olan ilkeler olarak mı, yoksa belirli politik toplulukların kabulleriyle değerlerini ifade eden ilkeler olarak mı değerlendirilmeleri gerektiği sorusudur. Siyaset felsefesinin kapsam ve statüsüyle ilgili, son zamanlarda yoğun bir biçimde tartışılmış olan bu soru, insan doğasıyla ilgili sorularla yakından ilişkilidir. Buna göre politika felsefesinin birtakım kolektif düzenlemeleri meşrulaştırabilmesi için, insan doğasıyla, insanın ihtiyaçları, kapasiteleri, onun bencil mi yoksa özgeci mi olduğu konusunda bir şeyler söylemesi gerekir.

Gerek geçmiş yüzyıllar boyunca ve gerekse günümüzde siyaset filozoflarını en fazla meşgul eden konu veya problemlerin başında, ayrıca politik kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili sorular gelir. Bu problem, elbette en iyi yönetim biçimine veya devlet şekline ilişkin bir araştırmaya karşılık gelir.

Öte yandan, bütün devletler tebaaları üzerinde otorite iddiasında bulundukları için, bu bağlamda gündeme gelen en temel iki soru, otoritenin anlamı ve politik yöntemlerin meşruiyetini yargılayabileceğimiz ölçütlerin belirlenmesi meselesidir. Yine, aynı devlet ve otorite konusuyla ilintili başka bir konu da bireylerin devletlerin yasalarına uyma gibi ahlakî bir yükümlülüklerinin olup olmadığı ve politik temelli itaatsizliğin hangi koşullar altında mümkün olduğu sorusudur.

Devletin hangi şekli alacağıyla ilgili olan sorular, yani otoritenin mutlak mı olması ya da anayasal olarak sınırlanması mı gerektiği; devletin demokratik olarak denetlenip denetlenemeyeceğiyle ilgili problemler politika felsefesinin bir diğer ana problem alanını oluşturur. Devletin otoritesine genel sınırlar getirilip getirilmeyeceği veya devletin hiçbir şekilde müdahale etmemesi gereken mahremiyet veya bireysel özgürlük alanlarının olup olmadığı sorusu, siyaset felsefesinin en iyi devlet şekline ilişkin araştırmasında ele aldığı bir diğer problem alanını oluşturur.

Kavramsal Problemler: Devletin nasıl oluşturulması gerektiği sorusunun gerisinde ise, birçoklarına göre, devletin kararlarına rehberlik etmesi gereken genel ilkelerin ne olduğu sorusu bulunur. Sözgelimi, iktisadî ve toplumsal politikaları şekillendirmesi gereken değerler nelerdir? Bu açıdan bakıldığında, siyaset filozofunun en önemli görevlerinden birinin, eşitlik, özgürlük, adalet, ihtiyaçlar, kamusal çıkar, haklar benzeri kavramları tatmin edici bir tarzda analiz etmek, onlara ilişkin olarak açık ve tutarlı bir yorum ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Öte yandan, bir devlete diğer devletlerle olan ilişkilerinde yol göstermesi gereken ilkelerin olup olmadığı, devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde sadece ulusal çıkarları mı aramaları yoksa birtakım etik yükümlülükleri kabul etmeleri mi gerektiği konusu, politika felsefesinin bir diğer problem ve araştırma alanını oluşturur. Siyaset felsefesinin geçmişten günümüze Platon, Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Locke, Hegel, Mill, Hayek gibi filozoflar tarafından ele alınan problemlerinin, şu hâlde öncelikle *kavramsal* problemler olduğu söylenebilir. Platon'un *Devlet* adlı eserine "Adalet nedir?", Aristoteles'in *Politika*'sına "Devlet nedir? sorusuyla başlamasından da aşikâr olduğu üzere, "devlet", "toplum", "hukuk", "düzen", "otorite", "egemenlik",

"adalet", "eşitlik", "refah" gibi temel kavramlar, bir mümkün siyaset felsefesinin kurucu yapı taşları olmaya ek olarak gerçek anlamda felsefî araştırmanın uygun konuları olmak suretiyle ikili bir rol oynarlar.

Normatif Problemler: Siyaset felsefesinin problemlerinin ikinci kategorisi *normatif* problemlerden oluşur. Söz konusu normatif problemler siyaset filozofunun "Sosyal adalete ulaşmak için hangi ilkelerin benimsenmesi gerekir?", "Toplumsal istikrarı temin etme sürecinde hukukun rolü ve kapsamı ne olmalıdır?" benzeri normatif soruları cevaplamasını mümkün kılacak temel birtakım ilkeleri ortaya koyup savunmasını gerektirir.

Ampirik Problemler: Politika felsefesini salt analitik ve normatif bir disiplin olarak gören filozof ve araştırmacılar yanında, sistematik ve kapsayıcı siyasî düşünmenin, nihayet çeşitli ampirik problemleri içerdiğini söyleyen araştırmacılar da vardır. Birçoklarına göre, söz konusu ampirik problemleri somutlaştıran temel sorular arasında "Bölüştürücü adalet ilkelerini hayata geçirecek kurum ve ilkeler nelerdir?", "Kamunun çıkarına, genelin mutluluğuna hizmet etmeleri için liderlerin kişisel çıkarları gözetecek şekilde eylemeleri nasıl engellenebilir?", "Yürütme üzerinde, onu yönetme görevini yerine getirme sürecini yerine getirmede hiçbir şekilde zafiyete uğratmaksızın, etkin bir sınama gücü temin edecek anayasal mekanizmalar nelerdir?", "Fırsat eşitliği, hürriyet bakımından eşitsizliği gerektirir mi?", "Cezanın caydırıcılığı güvence altına alan formları nelerdir?", "Kapitalist ekonominin liberal demokratik politika ilkeleriyle nedensel bir ilişkisi var mıdır?", "İnsan doğasının esneklik ölçüsü nedir?" benzeri sorular bulunur. Bu türden ampirik sorulara verilmiş yanıtlara hemen her klâsik siyaset filozofunda rastlanabilmekle birlikte, burada tam olarak politika bilimi ile siyaset felsefesi arasındaki sınır çizgisinde veya temas noktasında bulunduğumuz; sorulara salt deneysel verilerle, sistematik gözlemle ve mevcut pratiklere ilişkin araştırmalar yoluyla cevap verilebildiği sürece, onların doğrudan doğruya felsefî sorular olmadıkları, çünkü felsefenin bu sorulara verilebilecek bir yanıtının çoğunluk olmadığı unutulmamalıdır.

(i) Devlet

Devlet, siyaset felsefesinde, toplumu yöneten kuralları ve yasaları oluşturma otoritesine sahip ayrı bir kurumlar kümesi olarak tanımlanır. Demokrasiyle yöneten ülkelerde, hükümetler seçimle iş başına gelip, yeniden seçilemedikleri takdirde giderler; işte bu yüzden devlet, sadece hükümete eşitlenemez. Devlet, hükümetten farklı olduğu gibi, sivil toplumdan da farklıdır. Çünkü sivil toplum, devletin etki alanı dışında kalan kurum ve davranış pratikleri alanı olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayanlar için bir düzen tesis eden siyasal örgüttür; devlet, bununla kalmayıp, ayrıca yurttaşlarını kontrol etme araçlarına sahip olur. Bundan dolayı, devlet halk, ülke ve politik otorite gibi üç temel öğeyi ihtiva eden siyasi örgütlenmeyi ifade eder.

Devleti ortaya çıkaran, onu belirleyen birtakım temel özellikler vardır. Bunlar arasında en çok öne çıkan özellikler şunlardır: *Egemenlik, meşruiyet, coğrafya, kamusallık* ve *hükmetme*. Buna göre, devlet insanları kontrol edip, düzene sokan meşru roller kümesinin belirlediği sabit bir politik örgüt ya da sistemdir. Bundan dolayı, devlet, **(1)** her şeyden önce toplumdaki bütün topluluk ve grupların üzerinde yer alan mutlak ve sınırlanmamış iktidarı temsil eder. Devlet, egemen güçtür.

(2) Söz konusu egemenlik özelliğinden sonra gelen özellik, kamusallıktır. Bu özellik, devletin ya da kamuya ait organların, toplumdaki herkesi ilgilendiren kararlar alıp uyguladığını ortaya koyar. Devlet, öyleyse özel alandan bağımsız bir alanda durur; ve burada kolektif kararları hayata geçirir. Devlet, demek ki bu özelliğiyle, bireysel ihtiyaçları karşılamaya yönelen aile benzeri özel kurumlardan ayrılır. **(3)** Meşruiyet ise, devletin toplumun sürekli çıkarlarını ve "ortak iyi"yı yansıtma özelliğini tanımlar. Buna göre, bir devlet bütün bir toplumun sürekli çıkarlarını yansıtıyorsa, meşru bir devlettir. Onun iktidarı haklı bir otorite kaynağından türetilmiş ise, onun bir kez daha meşru olduğu söylenebilir.

(4) Coğrafî alan özelliği, devletin belli bir nüfuz ya da etki alanına sahip olduğunu ifade eder. Bu nüfuz alanı, belli bir coğrafyaya karşılık gelir. Veya bu nüfuz ya da etki alanı coğrafî olarak ifade edilebilir. Devletin otoritesi söz konusu coğrafya üzerinde yaşayan herkesi kapsar. **(5)** Hükmetme özelliği, devletin otoritesinin "zor"la desteklenmesini ifade eder. Yani devlet,

koyduğu yasalara itaat edilmesini ve yasaların ihlalinin cezalandırılmasını sağlayacak güçlere sahiptir. Başka bir deyişle, devlet; mahkemeleri, polisi ve jandarmasıyla koyduğu düzeni bozanların cezalandırılmasını sağlar.

Bu şekilde tanımlanan devlet, elbette *modern devlet* olmak durumundadır. Modern devlet, (a) her şeyden önce tek, bölünmemiş, merkezî bir iktidar yapısına geçişi ifade eder. Buna göre devlet, bütün sosyal güçlerden, kral veya padişahtan bağımsız bir güçtür. O, iktidarını başka bir güç veya kurumla paylaşmaz. (b) Devlet, otorite veya fonksiyonlarının Tanrı'dan türetilememesi anlamında dünyevî bir gücü temsil eder. Bunun anlamı şudur: Devletin eylemleri dinî ilkeler yoluyla tasdik edilip temellendirilemez. (c) Modern devlet, insan tarafından yaratılmış merkezî bir güçtür. Sadece insanî amaçlarla meydana getirilmiştir.

(ii) Meşruiyet

Siyaset felsefesinde, en önemli konu ya da problemlerden biri devletin veya daha doğrusu devleti oluşturan kuvvetlerin bir bütünü olarak politik iktidarın meşruiyeti problemidir. İktidarın temelinde yatan olgu, toplumun açıkça veya zımnen yöneticilerin varlığını kabul etmesi, onları belli birtakım şeyler için kullanılacak birtakım yetkilerle, en azından kural koyma veya emir verme hakkıyla donatmış olmasıdır. Bu yüzden, iktidarın meşru olması demek, onun toplumsal yapıyı temsil etmesi, toplumun gerçek iyilik ve refahını sağlayacak yetenek ve güçte olduğu yönünde bir inanca dayanması ve bu inanç sayesinde yasallık kazanması anlamına gelir. Çünkü iktidar baskı, zorlama, manipülasyon, ikna ve rıza gibi araçlarla donatılmış bir yönetim aracı olduğundan, meşru olmayan güç kullanımı gündeme geldiğinde, meşru iktidardan değil, fakat sadece despotizmden söz edebiliriz. Demek ki siyasal iktidarın, varlığını şiddet ile sürdürebilmesi son çözümlemede mümkün olmayıp, onun sahip olduğu gücü kullanabilmesini mümkün kılacak sağlam ve geçerli gerekçeleri, ahlâkî ve politik hakları olması gerekir. Siyasal iktidarların birtakım kaynaklar ve haklar ileri sürerek, gücünün haklılığına, yönetme yeterlilik ya da ehliyetine sahip bulunduğuna toplumu inandırması sorunu, siyaset felsefesinde meşruiyet kaynakları meselesi olarak ortaya çıkar.

Meşruiyetin Geleneksel Kaynakları: Bu kaynakların modern zamanlara kadar karşımıza çıkan türleri genellikle klâsik meşruiyet kaynakları olarak değerlendirilir. Bunlar çoğu zaman meşruiyetin, din ya da ahlâka bağlı olan manevî kaynaklarını temsil eder. Örneğin Platon, organik ya da organizmacı devlet anlayışında, ideal devleti insanın üç parçalı ruhundan hareketle oluştururken, politik iktidarın meşruiyetini adalet ilkesinin oluşturduğu zemin üzerinde, iktidarın hem kaynağı ve hem de amacıyla açıklar. Gerçekten de, toplumlar için kurtuluşun ancak felsefî bilgi ya da akıl ile siyasal iktidarın birleşmesi, yani filozofların kral ya da kralların filozof olması sayesinde mümkün olabileceğini savunan Platon, iktidar sahiplerinin yönetme hak ve yetkilerini sahip oldukları akıl ve bilgiden aldıklarını öne sürmekteydi. Öte yandan, siyasal iktidarın varlık sebebi, ona göre yurttaşların mutluluğa ulaşmaları için gerekli moral gelişim ve olgunluğu sağlamak; yargılanma ölçüsü de, onun yurttaşların erdemli olmalarına, daha iyi bir hayat sürebilmelerine yaptıkları katkıydı. Siyasal iktidarı iyi ya da kötü kılan şey, onun yurttaşlarına sağladığı kendini gerçekleştirme potansiyeli, mutluluk ve iyi hayat olmak durumundaydı.

Ortaçağ'da ise meşruiyetin kaynağı din oldu; siyasal iktidar, İlkçağ'daki söz konusu moral göreve ek olarak, dinî bir misyon da üstlendi. Bu yüzden, Ortaçağ'da öne çıkan politik öğreti devleti ya da politik iktidarı ilâhî bir temele dayandıran, siyasal iktidarın yönetme hak ve yetkisini Tanrı'dan aldığını ve Tanrı adına kullandığını dile getiren ilâhî yönetme hakkı kuramı veya kralların ilâhî hakları öğretisi olmuştur. Buradan hareketle, modernite öncesi politik ilişkilerin manevî veya doğaüstü güç eksenli olduğu, onların toplum tarafından, birtakım toplum dışı doğal kaynaklar veya dinin telkinleri yoluyla içselleştirilmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Toplumun beslendiği meşruiyet kaynakları, demek ki bu dönemde esas itibarıyla ahlâkî ve dinî olmuştur.

Meşruiyetin Modern Kaynakları: Modern dönemde, esas itibarıyla toplum sözleşmesi kuramı ile birlikte, yeni bir toplum anlayışına dayanan yeni bir iktidar ve meşruiyet temelinin geliştiği söylenebilir. Meşruiyetin artık modern kaynaklarından söz etmemiz gereken bu dönemde, dinî olan dünyevî olandan dışarı atılır, kader de yerini insan iradesine bırakır. Dinin, devletin egemenliğine zarar veren iktidarı yok edilerek, tek bir

iktidar ve meşruiyet söylemi ortaya çıkar. Artık politik alan, bir rastlantılar alanından ziyade, doğal ilkelerden oluşan doğal haklara tâbi bir alan olarak kurulur. Bu alanın merkezinde de, aklına büyük bir güven beslenen insan bulunur. Buna göre, tüm insanların birtakım doğal hakları olup, onlar, bu haklarından dolayı, kendilerini yönetecek devleti ya da siyasal iktidarı belirleme hak ve yetkisine sahip olurlar. İnsanın yeni ya da modern düzendeki konumunun, toplumsal düzenin bireysel eylemlerle meydana geldiği, yönetilenlerin devlet ya da politik otoriteye rızaya dayalı sözleşmeler aracılığıyla itaat etmesi gerektiği düşüncesini güçlendirdiği söylenebilir.

Toplum sözleşmesi kuramı yoluyla, bu dönemde politik otoritenin veya siyasal iktidar ilişkilerinin kendilerine dayandığı üç modern meşruiyet kaynağı ortaya çıkar; sırasıyla devlet, toplum ve bireye dayanan üç meşruiyet ilkesi ya da amacı söz konusu olur: *Güvenlik*, *eşitlik* ve *özgürlük*. Bu açıdan bakıldığında, modern siyasal iktidarların meşruiyetlerini bu üç ilkeden birini temele alarak yarattıkları söylenebilir.[3]

Bunlardan birincisini, devleti toplum sözleşmesinin merkezine alan İngiliz filozofu Hobbes formüle etmiştir. Gerçekten de, meşruiyeti güvenlik yoluyla tanımlayan Hobbes'a göre, bireyin ve toplumun özü kavga, savaş, güvensizlik ve kaosla belirlenir. İnsanların güç eşitliği güvensizliğe, ve güvensizlik de doğallıkla savaşa götürür. Devletin ya da politik otoritenin olmadığı doğa durumunda, sonuç "herkesin herkesle savaşı", dolayısıyla, güvenlik ve yaşama hakkının ortadan kalkması olur. İnsanları bu durumdan kurtarıp, yaşama haklarını güvence altına almalarını mümkün kılan şey, onların bir toplum sözleşmesi yoluyla doğa durumundaki tüm haklarını bir egemene devretmeleridir. Öyleyse, devlet ya da siyasal iktidarı yaratan şey, toplum sözleşmesi ve bu sözleşmeyi gerekli kılan güvenlik ihtiyacıdır. Siyasal iktidar, bu anlayışta kendisinin kaçınılmaz olduğunu, savaş ve kaostan daha iyi olduğunu iddia ederek, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklanan bir meşruiyet ilkesi geliştirir.[4]

---

3 H. Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", *Siyaset* (ed. M. Türköne), Ankara, Lotus Yayınları, 2003, s. 55.

4 A. G. Little - C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 1st vol., Russell and Russell, New York, 1925, ss. 24-25.

Meşruiyetin ikinci modern ana ilkesi eşitlik ise, bir diğer toplum sözleşmesi kuramcısı Jean-Jacques Rousseau tarafından ortaya konmuştur. Rousseau eşitliği temele alan kuramında, devletin meşruiyetini topluma dayandırırken, toplumun tümünü temsil eden genel irâde ile siyasal iktidarı özdeşleştirir. Devletin toplum, toplumun da devlet hâline geldiği bu anlayışta, sivil toplumu meydana getiren ve insanların aynı anda hem öteki insanlara bağlanmalarını, hem de kendilerine itaat etmelerini ve doğa durumundaki kadar özgür olmalarını sağlayan durum, toplum sözleşmesini yapan herkesin bütün haklarını "genel irâde"ye devretmesiyle yaratılır. Bu genel irâde onu meydana getiren bireysel irâdelerin üstünde ve ötekisindeki yanılmaz, rasyonel güç olup; onun karşısında herkes eşittir. Dolayısıyla, Rousseau'nun genel ya da toplumsal irâdeyi esas alan meşruiyet ilkesinin, hem iktidar hem de itaat alanını belirleyen temel unsur olarak toplumsal eşitlik olduğu söylenebilir.

Oysa İngiliz düşünürü Locke, meşruiyet kaynağı olarak, Hobbes'taki gibi güvenlik veya Rousseau'da olduğu gibi eşitliği değil, özgürlük arayışını alır. Benzer bir toplum sözleşmesi görüşü benimseyen ve devlet ya da toplumdan değil de, bireyden yola çıkan Locke, önce doğa durumunun tam bir özgürlük durumu olduğunu, bu yüzden devletin bireyi ve toplumu bundan daha az bir özgürlüğü mahkûm edecek düzenlemelere gidemeyeceğini söyler. Onun söz konusu bireyci meşruiyet kuramı, ikinci olarak da, meşruiyetin kaynağının toplumsal rıza olduğunu, siyasal iktidarın bütün eylem, tasarruf ve yasalarının meşruiyetinin toplumsal rızada aranması gerektiğini ifade eder.[5]

(iii) Devlet ve Egemenlik

Modern devlet, iki ana düşünceye dayanır: O, her şeyden önce, belli bir toprak parçası üzerindeki bütün diğer iktidar odaklarının güç kullanımını engeller; dolayısıyla, modern devlet, merkezîleşmiş bir güçtür. Onun iktidarı, bürokrasi, yargı ve askeriye gibi kalıcı ve sürekli kurumlar yoluyla hayata geçirilir. Mo-

---

[5] J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Westport, 1979, s. 27.

dern devlet, ikinci olarak, devleti yönetenlerle devlet tarafından yönetilenler arasındaki belli bir ilişkiye dayanır. Bu açıdan bakıldığında, modern devlete, iki şekilde, (1) bireyin devletle olan ilişkisiyle ilgili bir şey olarak egemenlik açısından; (2) devletin iktidarının sivil toplumla nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği problemi bakımından yaklaşmak mümkündür.

Egemenlik söz konusu olduğunda, iki ayrı yaklaşımın ortaya çıktığını görüyoruz. (i) Bunlardan birinci yaklaşım, on altıncı yüzyılda Jean Bodin ve on yedinci yüzyılda da Hobbes tarafından benimsenmiş yaklaşımdır. Bu yaklaşım, mutlak egemenlik görüşünde ifadesini bulur. Örneğin, İngiliz düşünürü Hobbes'a göre, devletin egemenliğinin ilke olarak sınırı olamaz. Hobbes devletin, kendisinin dışında bir şeyle haklı kılınamayacağını söyler.

(ii) İkinci yaklaşım ise Locke, Montesquieu, Spinoza ve Kant tarafından benimsenmiştir. Bu yaklaşım, devletin egemenliğine bir sınır koyar. Söz konusu anlayış, bağımsız bir güç olarak modern devletin statüsünü sorgulamaz; o, devletin en yüksek otorite olma iddiasını tartışmasız kabul eder. Fakat bu yaklaşım, buna ek olarak, devletin, sivil toplum içindeki kurumlardan yalnızca biri olduğunu söyler. Söz konusu yaklaşım, bu yüzden devletin bireyler üzerinde tahakküm kuramayacağını ifade eder. Ona göre, her bireyin, birtakım temel ya da doğal hakları vardır; bu haklara, devlet de dâhil olmak üzere, hiçbir güç zarar veremez. İkinci yaklaşım, bundan dolayı, daha çok devletin iktidarına nasıl sınır çekilebileceği konusu üzerinde yoğunlaşır.

(iv) Devlet ve Sivil Toplum

Sivil toplum, devletin doğrudan denetimi altında tuttuğu alanların dışında kalan, gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerle oluşturulmuş kurum ve etkinlikler alanını ifade eder. Devlet otoritesinin etkisi ve yönlendirmesi dışında kalan özgür kurumsal birlikteliklerin bulunduğu alana karşılık gelen sivil toplum, daha geniş bir tanımla, sadece devletin dışında kalan bir alan olarak değil, aynı zamanda devlet politikalarının gidişatını etkileyebilen, hatta bu politikalara karşı bir muhalefet oluşturabilen kurumsal ilişkilerin yer aldığı alan olarak ele alınabilir.

Başlangıçta uygarlığın sonucu olan bir nezaket ve uygarlaşma hâlini tanımlayan "sivil toplum" terimi, 18. yüzyılda Batı yönetim tarzı Doğu despotizmiyle karşı karşıya getirilirken, onun ayrımını belirtmek üzere politik bir terim olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, terim esas Hobbes ve Locke tarafından kullanılmış ve toplum sözleşmesi kuramcılarında önem kazanmıştır. Hobbes ve Locke gibi düşünürler politik otoritenin en azından hipotetik olarak onsuz olunabilir bir kavram ya da şey olduğunu belirtirken, devlet olmadan da yaşamak mümkünmüş gibi akıl yürütmelerine bağlı olarak, devlet olmadığında geride kalan kurumları betimlemek için bir kavrama ihtiyaç duymuşlardı. Onların aradıkları kavram "sivil toplum" kavramıydı. Bu açıdan bakıldığında, sivil toplum, devletin gücü ve kurumları dışında, toplumun kendi kendisini yönlendirmek için meydana getirdiği demokratik yapıyı ifade eder.

İşte bu şekilde anlaşılan sivil toplum ile devletin iktidarı arasındaki ilişki göz önüne alındığında, siyaset felsefesinin son iki yüzyıllık tarihinde iki temel tavır geliştirilmiştir. **(1)** Bunlardan birincisi, devletin sivil topluma tâbi olması gerektiğini dile getiren tavır ya da yaklaşımdır. **(2)** İkinci tavır, önceliği ve üstünlüğü devlete verir. Devletin, sivil toplumu içermekle birlikte, onu aştığını söyler; devlet, bu yaklaşımda, sivil toplumun zararlı etkileriyle mücadele eden bir alan olarak değerlendirir. Söz konusu iki yaklaşımdan birincisi liberal, ikincisi ise kolektivist, hatta bazı durumlarda despotist bir yaklaşımı ifade eder

Günümüzde sivil toplum-devlet ilişkisi bağlamında, dikotomik ya da dışlayıcı bir modelden, sivil topluma ağırlık veren biraz daha sentezci bir modele veya sivil toplumcu bir dikotomik modele doğru kayılmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak, sivil toplum-devlet ilişkisinin sağlıklı bir biçimde kurulabilmesi için, devlet ve sivil toplumun temel birtakım özellikler ile ilişkileri sergilemesi gerektiğine inanılır. Bu açıdan bakıldığında, çağdaş siyaset felsefecilerinin hemen tamamı, devletin kendisini belirli bir ideoloji ile tanımlamamasını, onun farklı düşünce ve inançlar karşısında tarafsız kalarak "hukuk devleti" anlayışına uygun bir biçimde örgütlenmesinin temel bir koşul olduğunu öne sürerler. Çünkü hukuk devleti, sivil toplumu meydana getiren kuruluşlar arasında, kültürel, siyasal ve iktisadî alanda söz konusu olabilecek rekabette, devletin taraf olmasını engellemenin en uygun yolunu meydana getiren devlet

şeklidir. Devlet, sivil topluma ne kadar çok müdahale ederse, sivil toplumun alanını o kadar daraltmış olacağı için, onun faaliyetleri itibarıyla sınırlı bir alanda yer alması gerektiği savunulur.

Sivil topluma gelince, çağdaş yaklaşım, burada kültürel, dinî, etnik, ideolojik, politik ve iktisadî alanlardaki farklılıkların bastırılmadan var olabildikleri bir sosyal hayat alanının varoluşunu, sivil toplumun gelişmesi açısından zorunlu bir koşul olarak değerlendirir. Bununla birlikte, bu farklılaşma hiçbir şekilde yeterli olmayıp, söz konusu farklılaşmış alanlarda bireylerin örgütlenmeleri de gerekir. Zira bireyle devlet arasındaki boşluk ve eşitsizlik, atomlardan meydana gelen kitle toplumunda, bireyleri örgütlü bir yapıya sahip olan devlet karşısında güçsüz bırakır. Bundan dolayı, sivil toplum unsurlarının dernek, sendika, vakıf, vb. şeklinde serbestçe örgütlenerek, politika üretebilecek, üretenleri etkileyebilecek bir güce sahip olabilmeleri gerekir.

Söz konusu örgütlenmenin, bununla birlikte gönüllülük esasına dayanma zorunluluğu bulunmaktadır. Başka bir deyişle, sivil toplum alanındaki oluşumlara bireyin herhangi bir baskıya maruz kalmaksızın girip çıkmasının serbest olması, grup kimliğinin bireyin özgürlüğünü ve bireyselliği ortadan kaldırmaması gerekir. Ve nihayet, sivil toplumu meydana getiren unsurların devlet karşısında özerk bir statüye sahip olmaları ve bu özerklik hâli içinde, şiddetten uzak bir biçimde, hukuk kuralları çerçevesi içinde gelişecek demokratik bir baskı mekanizması oluşturmaları gerekir.

(v) Ulusun Birliği

Siyaset felsefesi kapsamı içinde devlet-sivil toplum ikiliğinden söz edilmesi, bireyin toplumsal varoluşuna bir kez daha güçlü bir biçimde vurgu yapar. Gerçekten de birey, bir atom, ıssız bir adada, başkalarından tecrit edilmiş bir biçimde yaşayan bir varlık değildir. Birey, **(1)** belli bir toprak parçası üzerinde, **(2)** politik bir örgütlenmenin şemsiyesi altında ve **(3)** bir toplum düzeni içinde, başkalarıyla birlikte yaşar.

Bu öğelerden ikincisi, topluluğun politik örgütlenmesine işaret eder. Bu politik örgütlenmeye, devlet adı verilmektedir.

Birincisi, yani toprak parçası ise, bu topluluğun üzerinde uzun yıllardan beri yaşadığı yurdu tanımlar. Bu yurt, ata toprağıdır. O, analarımızın, babalarımızın vatanı olup, sonraki kuşaklara, üzerindeki bütün değerlerle birlikte miras bırakılmıştır. Üçüncü öğeye gelince, işte o topluluğa ulus adı verilir. Başka bir deyişle ulus, birliği, o toprak parçası üzerinde yaşayan bilinçli bireyler tarafından kabul edilen topluluktur; hatta, onun birliği, kabul edilmekle kalmaz, bizzat yaşanır. Nitekim yurtseverlik, ulus olarak tanımladığımız bu topluluğun değeriyle ilgili bir düşünce olup, ulusun üzerinde yaşadığı toprak parçasına bağlılığıyla ilgili bir duyguyu ifade eder.

Ulusun temelini oluşturan şey nedir, onun birliğini ne sağlar? Eski çağlarda bu birliği sağlayan şey dindi. Eski çağlarda, hemen her kentin kendisini koruyan tanrıları vardı. Bununla birlikte, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışından sonra, din birliği sağlayan temel öğe olmaktan çıktı. Çünkü din ulusun değil, ümmetin birliğini sağlar. Din, söz gelimi Türk ulusunun değil de, İslâm ümmetinin birliğini temin eder. Öte yandan, Müslüman olanlar sadece Türkler değildir, söz gelimi Araplar da Müslümandırlar. Araplar içinde sadece Suudiler değil, fakat ayrı bir ulus teşkil eden Mısırlılar, Faslılar da kendilerini Müslüman olarak tanımlarlar.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, ulusun temelinde ırk birliğinin bulunduğu söylenmiştir. Bunu öne süren düşünür de, ünlü Alman idealist filozofu Johann Gottleib Fichte olmuştur. Buradaki en büyük sıkıntı, aynı ulusun kendi içinde çeşitli etnisite ya da etnik grupları barındırmasıyla ilgili güçlüktür. Ana ırk ayrımlarını yani Siyah, Beyaz ve Sarı ırklarla ilgili ayrımları bir tarafa bırakalım; bu üçünde bir karışma yoktur. Fakat, onların dışında, halkların tarih boyunca birbirlerine ayrılmazcasına karıştıklarını söylemek doğru olur.

Ulusun temelinde dil birliği olduğu da, söylenmiştir. Dil, aslında ulusu meydana getiren bireyleri birbirlerine bağlayan çok önemli bir faktördür. Çünkü ulusun bütün bir hayatı, somut ifadesini, dilde bulur. Aynı dili konuşan insanlar, bu manevî hayatı birbirleriyle paylaşırlar. Ulusun temelinde, dil birliğine ek olarak, toprak birliğinin bulunduğunu söylemek, ulusu tanımlamak açısından kaçınılmazdır.

Bu faktörlere ek olarak, ulusu meydana getiren en önemli öğe, hiç kuşku yok ki bireylerin bir ulus oluşturma arzu ve bi-

lincidir. Bu açıdan bakıldığında, bir ulusun bir ruh, manevî bir ilke olduğunu söylememiz gerekir. Bu ruhu meydana getiren iki şey vardır. Bu iki şeyden birinin geçmişte, diğerinin şimdi ve gelecekte olduğu söylenebilir. Buna göre, geçmişle ilgili olan şey, zengin bir hatıralar mirasını paylaşmaktır. Diğeri ise bugün birlikte yaşamayı arzu etme, atalardan alınan mirasa değer vermeye devam etme irâdesidir. Geçmişte olduğu gibi, gelecekte de birlikte büyük işler yapmayı isteme arzusu sergilemedir.

(vi) Yönetim Biçimleri

Siyaset felsefesinin evrensel problem ya da sorularından biri de, en iyi yönetim biçiminin ne olduğu, devletin en iyi ve en âdil bir biçimde kimler tarafından yönetileceği problemidir. Bu soruyu ele alan ilk filozof olan Platon, Atina'daki reel politikada hüküm süren karışıklıklardan ve bu arada, demokrasiden umudunu keserek, yeryüzündeki yönetim biçimlerinden hiçbirinin iyi olmadığı sonucuna varmış ve ütopik bir devlet tasarımı geliştirmişti. Onun söz konusu anlayışına göre, en iyi yönetim biçimi üstün akıllarıyla seçkinleşip, çok ayrıntılı bir eğitim sürecinden geçmiş filozofların idaresinden oluşur. Platon, filozofların kral ya da yönetici oldukları bu ideal yönetim biçimini kendisine model alarak, yönetim biçimlerini hep daha kötüye doğru ilerleyecek şekilde sıralar.

Onun ideal yönetiminden sonra gelen en iyi yönetim biçimleri monarşi ve aristokrasidir.[6] Bunlar aynı zamanda, insanlar arasında işbölümü ve yazılı kuralların olmadığı bir tür doğa durumundan sonra ilk ortaya çıkan yönetim biçimleridir. Çünkü toplum kurmaya karar veren aileler bir araya gelerek bütün toplumun ihtiyaç duyduğu kuralları oluşturduktan sonra, bu kuralların uygulanması görevi tek bir aileye verilirse, ortaya monarşi; uygulama görevi birkaç aileye verilirse, ortaya aristokrasi çıkar. Platon, kendi ideal yönetim modeline yakın bulduğu söz konusu yönetim biçimlerinin zaman içinde bozulup yozlaşmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Bu yozlaşma büyük ölçüde yönetimdeki kişiler öldükten sonra, yönetime oğullarının gelmesinden kaynaklanır. Monarşi ve aristokrasinin

---

[6] Platon, *Devlet* VIII. Kitap, 544d-545c.

bozulmuş şekli, bilgeliğin değil de, şan ve şöhretin önem kazandığı yönetim biçimi olarak timokrasidir. Bu yönetim tarzında iş başında olan kimseler, felsefeyi tamamen bir tarafa bırakıp, sadece askerliğe değer verirler ve toplumun çoğunluğuna baskı yaparak yönetirler.[7]

İdeal devletin gerisine düşen yönetim biçimlerindeki yozlaşmada, timokrasiyi oligarşi izler. Buna göre, şan ve şerefi önemseyen yöneticilerde bir de paraya karşı zaaf başlayınca, madde ya da paradan başka değer tanımayan oligarşik yönetimler ortaya çıkar.[8] Platon'da oligarşiden sonra, kötü bir yönetim biçimi olarak demokrasi gelir. Demokrasi, oligarşik yönetim sırasında ortaya çıkan bir iç savaşta, çoğunluğu meydana getiren yoksulların zenginleri alt etmelerinin sonucunda zuhur eder. Demokraside herkes özgür olup, tüm kamusal görevler eşit olarak paylaşılır.[9] Demokrasiye, gemiyi yolcuların değil de, kaptanın yönetmesi gerektiğini düşündüğü için inanmayan Platon, bu durumun eninde sonunda kuralsızlığa ve kargaşaya yol açacağını söyler. Ortaya çıkacak böyle bir kargaşa ve düzensizlik durumunda, toplum bir zorbaya teslim olur. Başka bir deyişle, tiranlıkta zorba yönetici yönetilenler üzerinde ağır bir baskı kurar; onların ekonomik yönden güçlenmelerini engellemek için, ağır vergiler koyar ve halkı tam bir köle konumuna düşürür.[10]

Aristoteles'in yönetim biçimleriyle ilgili sınıflaması da, hocası Platon'un sınıflamasına çok benzer. Zira Aristoteles'in sınıflaması da altı yönetim biçimini ele alır; bununla birlikte, onun sınıflaması, tarihsel olmaktan ziyade sistematiktir ve Platon'un, sadece ideal yönetim biçiminde temele aldığı adalet ilkesiyle moral amaç ilkesini çok daha güçlü bir biçimde vurgular. Aristoteles'e göre, bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı şekli ya da versiyonu vardır. Söz gelimi tek kişinin doğru ve âdil yönetimine monarşi; buna mukabil onun adaletsiz ve kötü yönetimine tiranlık adını veren Aristote-

---

[7] Platon, *Devlet* VIII. Kitap, 545c-548d.

[8] *A.g. e.*, 551b-553e.

[9] *A.g. e.*, 555b-558c.

[10] *A. g. e.*, 564b-569c.

les, birkaç kişinin iyi ya da ideal yönetimine aristokrasi, oysa onların kötü ya da adaletsiz yönetimine oligarşi; çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, doğru ve âdil yönetim biçimine *politeia* (demokrasi ile oligarşinin bir karışımı, cumhuriyet), aynı çoğunluğun kötü ve ideal olandan sapmış yönetimine demokrasi adını verir.

Tek kişinin, birkaç kişinin ve çoğunluğun yönetiminden oluşan üç ayrı yönetim türünün ideal ya da doğru şekliyle yanlış ya da sapmış şekillerini belirleyen şey, yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, buna mukabil ikinci durumda sadece kendi çıkarlarını gözetmesidir. Bu, onun tek kişinin yönetimine, efendi-köle ilişkisinde örneklendiğini düşündüğü despotik yönetim tarzına ilişkin tartışmasında açıklıkla görülebilir. Aristoteles'e göre, bu tür bir yönetim biçimi belli bir düşünme kapasitesi veya akıl gücünden yoksun bulunan ve bu yüzden bir efendiye ihtiyaç duyan köleler söz konusu olduğunda, doğru ve meşru bir yönetim tarzıdır. Ama gerçekte veya uygulamada despotik idare kölenin çıkarına hizmet etmekten ziyade, efendinin çıkarına hizmet eden bir yönetim tarzıdır.[11]

Tüm yönetim biçimlerini ayrıntılı olarak tartıştıktan sonra Aristoteles en nihayetinde, ortak çıkarı gözeten, politik toplumun genel yararını amaçlayan yönetim biçimlerinin doğru ve âdil, buna mukabil sadece yöneticilerinin çıkarlarına hizmet eden yönetim tarzlarının, özgür yurttaşlar topluluğuna uygun düşmeyen bir despotik idareyi şöyle ya da böyle ihtiva ettikleri için kötü ve adaletsiz yönetim biçimleri oldukları sonucuna varır. Nitekim ona göre, en iyi yönetim, insanların, devletin ve yurttaşların iyiliğini yüreklerinin en derinlerinde hissedenlerin, başkalarının çıkarlarını omuzlarında taşıyanların yöneticiliğiyle belirlenen idare tarzıdır.

Bununla birlikte, o söz konusu altı ayrı yönetim biçimine, özellikle de eleştirdiklerine değer biçerken, adalet, esas olarak da bölüştürücü adalet ölçütünü kullanır. Buna göre, herkesin adaletin eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara da eşit olmayan bir tarzda muamele etmekten oluştuğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyen Aristoteles, adaletin esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da lâyık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerektirdiğini öne

---

[11] Aristoteles, *Politika*, 1278b27-32.

sürer. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, oligarşiyi savunanlar çok hatalı bir biçimde daha zengin olanların veya zenginlik bakımından üstün olanların politik haklarının başkalarıyla kıyaslandığında çok daha fazla, daha doğrusu sınırsız olması gerektiğini düşünürler. Demokratlar ise, dünyaya özgür bir Yunan yurttaşı olarak gelmek bakımından eşit olanların eşit politik haklara sahip olmaları gerektiğini öne sürerler. Politik açıdan da realist bir düşünür olan Aristoteles söz konusu iki politik yaklaşımın da, kent-devletinin nihaî amacıyla ilgili olarak hatalı bir kavrayışa, yanlış bir önkabule dayanmaları nedeniyle, hatalı olduğunu düşünür.

Ona göre, devlet ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi refah ya da zenginliği arttırmak olan bir yapı ya da kuruluştur, ne de, demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent devletinin nihaî amacının bireyler açısından iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur.[12] Bu yüzden, o doğru politik adaletin aristokratik olması gerektiğini; politik hakları veya yönetme hakkını politik topluma en fazla katkı yapan insanlara, yani mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkinlere veren bir yönetim biçiminin en iyi yönetim olduğunu ileri sürer.[13]

Aristoteles en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasiye meyletse de, bundan, gerçek aristokrasiye vücut verecek erdem timsali insanların çok ender rastlanan kimseler olmaları nedeniyle, ütopik bir idealizme düşmeye eşdeğer olduğu gerekçesiyle sakınmaya özen gösterir. Politik realizminin ve yöneticilerin sınıfsal temellerini gözetme gayretinin bir sonucu olarak, uygulamada en iyi yönetim tarzının *politeia* olduğunu ilan eder. Çünkü o, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği bir politik yapıdır. *Politeia*, onun gözünde, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Mevcut devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapının *politeia* olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, onu gerçekleştiren pek az devlet vardır; bunun da nedeni, devletlerin bü-

---

[12] Aristoteles, *a. g. e.*, 1280b39-1281a4.

[13] Aristoteles, *a. g. e.*, 1281a4-8.

yük bir kısmının iki aşırı uçtan biri ya da diğerine gitme, oligarşi ya da demokrasi hâline gelme eğilimi göstermeleridir.

(vii) Cumhuriyet ve Demokrasi

Platon ve Aristoteles gibi en önemli düşünürlerinin demokrasiye pek iyi bir gözle bakmamış, onu kuşkuyla karşılamış olması olgusu, antik Yunanlıların insanoğluna armağan ettikleri en önemli şeylerin başında demokrasinin geldiği gerçeğine hiçbir şekilde zarar vermez. Gerçekten de, demokrasi antik Yunan'ın yaratıp, doğrudan demokrasi şeklinde geliştirdiği, halkın yönetici güç olarak rol aldığı bir yönetim geleneğini ifade eder. Modern demokrasiler, bu uygulamaya henüz olmayan felsefî ya da kuramsal desteğin Yeniçağ'da liberalizm eliyle sağlanmasının ardından, aynı geleneğin izi üzerinde yükselecektir.

Halkın yönetiminin veya halk egemenliğinin, Platon'un demokrasiyle ilgili kuşkularının ya da Aristoteles'in en iyi yönetim tarzı olarak *politeia* seçiminin de ima ettiği üzere, sonradan Roma döneminde ortaya çıkan ikinci bir şekli daha vardır. Bu da, cumhuriyettir. Buna göre, demokrasinin antik Yunan'dan, cumhuriyetin ise Roma'dan günümüze uzanan bir yönetim geleneği olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, monarşide cisimleştiği şekliyle bir kralın halkı için duyduğu muhabbeti, aristokrasiye özgü bilgeliği ve demokrasiyle irtibatlandırılan özgürlüğü bir araya getiren Roma yönetimi efsanesinin en önemli kuramcılarından Cicero, Roma'da devletin halka adalet getirmek için var olan ve otoritesini halktan alan bir *res publica*, yani cumhuriyet olduğu ileri sürüyordu. "*Res publica*" ya da cumhuriyetle açıkça halk egemenliğini anlatmak isteyen Cicero, halkın cahil olabileceğini, ama kendisine gösterildiği takdirde hakikatin ne olduğunu anlayabilecek yetenekte olduğunu belirtmişti.

Roma'da ortaya çıkan bu cumhuriyetçi geleneğin, Yunan'a özgü demokratik geleneğin aslında birçok yönden devamı olduğu rahatlıkla söylenebilir. O, gerçekten de antik Yunan'ın insanın esas itibarıyla politik bir hayvan olduğu; insanların potansiyellerini ancak politik bir örgütlenmenin şemsiyesi altında birlikte yaşadıkları zaman hayata geçirebilecekleri; iyi bir insanın aynı zamanda iyi bir yurttaş olması gerektiği; iyi bir

toplumun iyi yurttaşlardan meydana gelen bir yapı ya da örgütlenme olduğu; iyi bir yurttaşın erdemli, yani kamusal alanda herkesin iyiliğini amaçlayan bir eğilime sahip olması gerektiği; bu yüzden iyi bir politik düzenin bu erdemi geliştiren bir toplumla hayata geçirilebileceği türünden bütün kabul ya da görüşlerini paylaşır. Aradaki en önemli fark, cumhuriyetçi geleneğin medenî erdemin önemine vurgu yaparken, halktan kaynaklanan olumsuzlukların cumhuriyeti yoldan çıkartabileceğini öne sürmesinden oluşur.[14]

Bu açıdan bakıldığında, cumhuriyete özgü yönetim tarzı veya özyönetim anlayışının hayli elitist bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bunun da en büyük nedeni, cumhuriyetçi anlayışın kitlelerin kısa vadeli, bencil dar görüşlülüğünden ve despotik iktidar tehlikesinden çekinmesidir. Halk, bu anlayışa göre, baştan ya da yoldan çıkabilir. Daha da önemlisi, halk iktidarı kendisi adına kullanmaya kalktığında, siyasal bir rejim için hayatî önemi haiz istikrar unsuru kolayca bozulabilir. Çoğunluğun dar görüşlü çıkarları, yöneticilerle girdikleri entrikalar kısa sürede tiranlığa yol açabilir. Meşru iktidar kaynağını halktan alır; fakat siyasal birliğin istikrarı ile halkın doğrudan yönetime katılması arasında ters bir orantı vardır. Cumhuriyetçi gelenek, dolayısıyla halkın, yani çoğunluğun güvenilmez bir dayanak olduğundan hareket ederek, yeni ve ilave güvenceler sağlama arayışını yansıtır. Halka düşen rol, yönetmek değil, bu işi yapabilecek önderleri seçmektir. Demek ki, Yunan demokrasisinin halkın kendisini bizzat kendi eliyle yönetmesi olduğu yerde, Roma'da cumhuriyet halkın kendisini önderleri aracılığıyla yönetmesini ifade eder.

Buradan da anlaşılacağı üzere, cumhuriyetin kabul edemeyeceği şey, özel veya grup çıkarlarının kamunun genel çıkarlarının yanında, meşru çıkarlar olarak kabul görmesidir. Cumhuriyet kamunun genel çıkarları adına, demokrasinin vücut bulduğu özel çıkarların rekabetini ve özgürce kendilerini ifade etmelerini reddeder. Politik topluluğu kendi mülkü gibi gören yönetim anlayışına şiddetle karşı çıkan cumhuriyetçi anlayış, politik özgürlüklerin ancak iktidarın kötüye kullanılmadığı yerde mümkün olduğunu öne sürerek, yöneticilerin politik

---

[14] M. Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s. 154.

topluluğu kendi özel çıkarları doğrultusunda yönetme isteğine mutlak bir nefretle yaklaşır.

Modern Siyaset Felsefeleri ya da Politik İdeolojiler

Siyaset felsefesinin temel kavram ve problemlerini anlamanın alternatif, hatta öğretici bir yolu, modern dönemde öne sürülmüş olan farklı politik ideolojileri, söz konusu ideoloji ya da politika felsefelerinin özgürlük, eşitlik, adalet, devlet ve politika anlayışlarını ele almaktır. Hepsi de modern olan bu siyaset felsefeleri kolektif düzenin yapısı, insan doğası, politik düzenin veya siyasal kurumların hangi ilkelere göre inşa edilmesi gerektiği, ekonomik düzen, birey devlet ilişkisi konularında farklı ve önemli şeyler söylerler.

(1) Liberalizm

Liberal siyaset felsefesi, özgürlüğe, toleransa, bireysel haklara verdiği önemle, anayasal demokrasiye ve hukukun üstünlüğüne olan inancıyla modern dönemin hiç kuşku yok ki en etkili olmuş siyaset felsefesini temsil eder. Mutlak bireyciliği ve politik örgüt ya da kurumların ancak bireylerin çıkarlarına yaptığı katkıyla haklılandırılabileceği teziyle seçkinleşen liberalizm, aslında monolitik bir fikirler bütünü ya da öğreti olmayıp, en azından iki farklı dönemde temsil edilmiş, nispeten farklı ama ilintili düşüncelerden meydana gelir.[15]

Klâsik Liberalizm

Esas itibarıyla Thomas Hobbes ve John Locke gibi İngiliz düşünürler tarafından inşa edilmiş olan liberalizmin birinci dönemi

---

[15] R. Eccleshall, "Liberalism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie - R. Wilford), Routledge, New York, 2003, s. 18.

klâsik liberalizm olarak bilinir.[16] Liberalizmin klâsik döneminin diğer önemli düşünürleri arasında Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Alexis de Tocqueville, Alexander von Humbolt ve Immanuel Kant bulunur. Başka bir deyişle, bir siyaset felsefesi geleneği olarak liberalizm aynı zamanda Avrupa Aydınlanması'nın da felsefesi olmuştur. Liberalizm, on dokuzuncu yüzyılda ise Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in yararcı etik ve politik öğretisiyle temsil edilmiştir.[17] Bu dönemde liberalizmi karakterize eden en önemli görüş ya da konumlar, hukukun üstünlüğüne, politik ve entelektüel özgürlüğe, bireyin haklarına, dinde, hayat tarzları ve değerlerde toleransa koşulsuz bir inanç; anayasal demokrasiye ölçülü bir bağlılık; devlet otoritesi karşısında kuşkulu bir duruş ve ayrımcılığa mutlak reddiyedir.[18]

Yeni Liberalizm

Liberalizmin ünlü İngiliz düşünürü T. H. Green'in idealizmiyle 1880'lerde başlayan ikinci dönemi, esas itibarıyla 1930-1970 yılları arasında F. A. Von Hayek, Robert Nozick, Isiah Berlin, Milton Friedman, Ronald Dworkin ve John Rawls gibi düşünürler tarafından temsil edilmiştir. Bu yeni liberalizm, klâsik liberalizmin mutlak bireyciliğinden uzaklaşıp, kimi yer ve durumlarda devlet müdahalesine yeşil ışık yaktığı için, "sosyal demokratik liberalizm" adıyla bilinir. Klâsik liberalizmin atomize bireylerden oluşmuş bir şey ya da kendilik olarak toplum anlayışına karşı çıkarken bir tür sosyal bireyciliğe bağlanan yeni liberalizm, endüstrileşmenin toplumsal sonuçlarının, bireysel vicdanlara bırakılmayarak, çok daha geniş bir düzeyde ele alınması gerektiğini savunmuştur. Yoksulluk, işsizlik ve hastalık tek tek bireylerle ilgili bir mesele olmanın ötesinde toplumsal bir mesele olup, klâsik liberalizmde hiç söz konusu olmamış bir şey olarak devlet müdahalesini gerektirmekteydi. Dahası, özgürlük

---

16 M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, s. 141.

17 F. N. Kerlinger, *Liberalism and Conservatism*, Lawrence Erlbaum Ass., Hillsdale, NJ, 1984, s. 15.

18 R. Hudelson, *Modern Political Philosophy*, M. E. Sharpe publ., New York, 1999, s 37.

salt insanları kendi başlarına bırakmak olmayıp, tam ve gerçek bir yurttaşlık yaşantısıyla özdeşleştirildi.

Nitekim, söz konusu yeni liberalist düşünürlerden Dworkin'e göre, liberalizmin özünde, özgürlükten ziyade, adalet olmak durumundadır. Devletin temel görevi, sivil toplumda herkese rekabet ve gelişmek için hakkâniyet esasına dayanan âdil fırsatlar sağlamak adına çalışmak olmalıdır. Bu da, doğallıkla devletin bazı alanlara müdahalesini gerektirebilir. Dworkin, aslında büyük ölçüde Aristoteles'ten hareketle, bir kimsenin iyi bir hayata erişmek için çalışmasının belli bir yaşama standardına ihtiyaç bulunduğunu savunur. Bu anlamda salt bir bölüşüm adaletine veya refah politikalarına karşı çıkan Dworkin benzeri birçok yeni liberal, yoksulluğun haklı olarak insanı bir tefekkür hayatına götüremeyeceği gerçeğine dikkat çeker.

Bireycilik

Bireycilik, her ne kadar yeni ya da modern liberalizmde "sosyal" bir mahiyet kazanmış olsa dahi, değerle ilgili en temel önerme olarak, liberalizmin her iki döneminin de özünde bulunur. Gerçekten de, bireycilik liberalizmin metafizik ve ontolojik özü olup; bireyin kendisi de moral, politik, iktisadî ve kültürel varoluşun temelini meydana getirir.[19] Toplumsal ve politik analiz ve değerlemenin amaçları açısından hakikaten önemli olanın bireysel kişi olduğunu savunan liberalizm açısından, bir kültürün, bir dilin, bir cemaat ya da ulusun kaderi ve istikbaliyle ilgilenmek kadar doğal ve gerekli bir şey olamaz; bununla birlikte, bu ilgi ikincil olup, esas değerli olan birey ve bireyin hazları ve acıları, tercihleri ve özlemleri, gelişimleri ve bekâlarıdır.[20]

Başka bir deyişle, toplum ne kadar önemli olursa olsun, birey hem toplumdan daha gerçektir, hem de ondan önce gelir. Bu öncelik elbette metafiziksel olduğu kadar, moral ve politik bir önceliktir de. Liberalizmde değerlerin de kendisine bağlı olduğu birey, ahlâklılığın ve hakikatin mihenk taşı olmak du-

---

[19] A. Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s. 35.

[20] S. Lukes, *Bireycilik* (çev. İ. Serin), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2. baskı, 2006, ss. 68-69.

rumundadır. Bu yüzden, liberalizm tek tek her bireyin eşit ve en yüksek değere sahip olduğunu kabul eder.[21]

Buradan da anlaşılacağı üzere, liberaller insan doğasıyla ilgili olarak son derece iyimser bir görüşe sahiptirler. Burada liberalizmin çıkış noktası, insanların doğuştan getirdiği hiçbir düşünce ya da ilke olmadığını; çevrenin, yetişme koşulları ve deneyimin insanı bir bütün olarak şekillendirdiğini öne süren İngiliz düşünürü Locke'tur.[22] Klâsik liberaller açısından bu durum, miras alınmış her tür elitizmi, iktidarın birtakım hanedanlarda bulunmasını temin eden politik hiyerarşilerin reddedilmesiyle sonuçlanır; yeni liberaller içinse, o, her bireyin, gerçek bir eğitim hakkına ve gelişme açısından uygun fırsatlara sahip olma hakkını ifade eder.

Özellikle klâsik liberalizmde birey, çoğu zaman kendi içine kapalı, "kendi öznelliği içine hapsolmuş" ve diğerlerinden büyük ölçüde yalıtılmış yalnız bir varlık olarak anlaşılır.[23] Bu açıdan bakıldığında, bireyin doğal bir hak olarak bedenine sahip olduğu, bedenin sınırlarının bireyin sınırlarını oluşturduğu söylenebilir. Bu görüş, pek çok durumda bireyin bedeninin ve onun bilumum kapasitelerinin sahibi olması ve dolayısıyla, topluma karşı hiçbir borcu olmaması anlamında "mülkiyetçi birey" kuramıyla ilişkilendirilir. Burada, bireyin ürettiği mallar, bedenle ilgili mülkiyet haklarının bir uzantısı olarak değerlendirilir.[24]

Liberalizmde doğallıkla, bireysel arzu ve çıkarların egemen olması gerektiği düşünülürken, akıl bireyin amaçlarına erişebilmesinin yegâne aracı olarak değerlendirilir. Her bireyin doğal olarak kendi arzu ve çıkarlarının peşinden gittiğini, onun tanım gereği kendi çıkar ve ilgilerinin biricik yargıcı olduğunu savunan liberalizme göre, kurumlar bireyleri yargılayamaz. Bireyler yalnızca kendilerinden sorumlu tutulabileceklerinden ve bireysel iyi biricik iyi olduğu için, kolektif ya da sosyal bir sorumluluk olamaz.[25]

---

21 F. N. Kerlinger, *a. g. e.*, s. 16.

22 S. Lukes, *a. g. e.*, ss. 93-94.

23 A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler* (çev. A. Tüfekçi), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 49.

24 J. A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*, Chapell Hill NC, 1988, s. 13.

25 M. Freeden, *a.g.e.*, s. 145.

Bireyin en yüksek değer kaynağı olması nedeniyle, bireyi sınırlayabilecek bir moral ya da politik öğreti olamayacağını öne süren liberalizm açısından bireyin amacı, onun kendisini gerçekleştirmesinde yatar; liberalizm açısından, bireysellik dediğimiz şey de, daha gelişmiş ve yetkin bir hayat doğrultusunda yaşanan bir gelişme sürecinden başka bir şey değildir. Bu yüzden, zaman zaman bireyin kişisel gelişiminin karşılıklı bir dayanışmayı gerektirdiği söylense de, kişinin kendisini başkaları, en azından toplum adı verilen kurgusal bir yapım ya da kendilik için feda etme gibi bir amacı olamaz. Bireyin kendi hayatı, bekâsı ve gelişimi tek değer ölçütü olup, buradan liberal etiğin temelinin egoizm, veya egoizmin rafine edilmiş versiyonu olarak "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" temele alan yararcılık olduğu sonucu çıkar. Rasyonel bir hayat, kişinin kendisini gerçekleştirdiği, kendi çıkarlarına göre yaşadığı bir hayat olduğuna göre, böyle bir hayat ihtimalini en yüksek düzeye çıkaran düzenleme biçimi serbest pazar ve dolayısıyla, kapitalizmdir.

Özgürlük

Bireyciliğiyle seçkinleşen, bireylerin kendi eylemlerini ve hayatlarını, kendi başlarına, yani salt kendi terimleriyle düzenleme kapasitesine sarsılmaz bir inanç besleyen liberalizmde özgürlüğe mutlak bir önem atfedilmesi kadar doğal bir şey olamaz. Özgürlüğe büyük bir önem veren, özgürlüğün normatif açıdan en temel değer olduğunu, bu yüzden özgürlüğe getirilecek her türlü sınırlamanın –ki buna politik otoritenin, hukukun kendisi de dâhildir– meşrulaştırılması gerektiğini düşünen liberaller, bununla birlikte özgürlükten tam olarak ne anlaşılması gerektiği konusunda tam bir mutabakat içinde olmamışlardır.

Negatif Özgürlük: Özellikle klâsik liberaller ile Berlin, Hayek, Friedman ve Nozick gibi yeni liberaller negatif bir özgürlük anlayışında birleşir ve özgürlüğü bireye sınırlama, kısıtlama ya da tahdit getirilmemesi olarak anlar.[26] Aşırı devlet müdahalesinin hür teşebbüsü baltaladığı ve temel özgürlükleri

[26] S. Lukes, *a. g. e.*, ss. 151.

çiğnediği kabul edilir. Negatif özgürlük anlayışında, belirleyici olan kavram, hiç kuşku yok ki, kısıtlama ya da sınırlamadır; burada, kısıtlama ve sınırlamalar öncelikle, birini düşüncelerinden dolayı hapse tıkma örneğinde olduğu gibi, nitelik yönünden fizikî kısıtlama ve sınırlamalar olarak düşünülür. İkinci olarak, sınırlamaların bireye dışarıdan getirildiği veya empoze edildiği ve üçüncü olarak da, onların iyice düşünülüp taşınılmış kasıtlı davranışı gerektirdiği kabul edilir.[27] Bu açıdan bakıldığında, kişinin, elbette başkalarının temel hak ve özgürlüklerine zarar vermeden geliştirmiş olduğu eylemlerinde ve seçtiği hayat tarzında, kısıtlama, sınırlama ya da dayatmaya maruz kalmıyorsa eğer, özgür olduğu söylenir.[28]

Söz konusu negatif özgürlük anlayışından ayrılmaz olan kısıtlama ya da sınırlamanın, nihayet kapasite ya da güç yoksunluğuyla karıştırılmaması gerektiği dile getirilir. Güç ya da iktidarın kendisi özgürlüğü hayata geçirebilme imkânı sağlayabilmekle birlikte, bunların özgürlükle eşanlamlı olmadıkları açıktır. Özgürlüğün onu hayata geçirme veya gerçekleştirme koşullarıyla karıştırılmaması gerektiğini öne süren negatif özgürlük savunucuları, hastalığın, yaşlılığın, fizikî güçsüzlüğün, yoksulluğun, işsizliğin, doğallıkla kasıtlı kısıt ya da sınırlamalar olmadıkları için, özgürlükle bir ilgisi bulunmadığını ima ederler.

İnsan Hakları: Söz konusu negatif özgürlüğün mülkiyet ile yakından ilişkili olduğu, dahası pek çok klâsik düşünür açısından mülkiyetin bireysel özgürlüğün tecessümü, hatta mülkiyet ile özgürlüğün gerçekte aynı şey olduğu açıktır. Fakat negatif özgürlük lehine geliştirilen argümanların salt özel mülkiyetin savunulmasıyla sınırlı olmadığı kabul edilir. Nitekim, özgürlüğün hem yetenek hem de yaratıcılık için gerekli olduğunu öne süren negatif özgürlük yandaşları, bu tür bir özgürlükle, her koşul altında korunması gereken bir haklar düzenini korumayı amaçlarlar. Gerçekten de, insan hakları, her toplum düzeninde korunması gereken temel hak ve özgürlüklerdir. Buna göre, örneğin düşünce ve ifade özgürlüğü, inanç ve ibadet hürriyeti, kişinin kendi bedenine ve dolayısıyla emeğinin ürünlerine sahip olma özgürlüğü, kendi kimliğini hiçbir baskı altında kalmadan oluşturabilme hürriyeti; bunlar, liberal düşünce açısından

---

[27] R. Eccleshall, *a.g.e.*, s. 23.

[28] J. A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*, s. 35.

hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayacak olan haklardır. Onlar, "başkalarına zarar vermeme" ölçüsü dışında, her durumda vazgeçilmez ve devredilemez olan haklar olup, her toplum düzeninde kesinlikle korunması gereken özgürlükleri ifade ederler.

Tolerans: Negatif özgürlüğün savunuculuğunu yapan liberal düşünürler, bununla da kalmayıp, bu tür bir özgürlüğün rızaya, tolerans ve saygıya dayandığını kabul ederler. Gerçekten de, bir erdem ya da değer olarak tolerans, dinî inanç alanında, özellikle liberallerin etkisiyle Reformasyon sonrasında doğmuş olup, sonradan başka alanlara da yayılmıştır. Fakat tolerans konusunda felsefece ilginç ve önemli olan husus, liberal öğretinin hataların kabulüne izin vermesi; yani iyi bir hayata, ve dolayısıyla, uygun bir politik hayata erişme sürecinde insanların hataya düşebileceklerini, bu yüzden onlara öğrenme, hatta bilgisizlik içinde yaşama imkânı tanınmasını kabul etmesidir. Burası aynı zamanda liberalleri, insan doğası konusunda daha kötümser bir bakış açısı benimseyen muhafazakârlarla birleştiren neredeyse yegâne noktadır.

Gerçekten de, gerek klâsik ve gerekse modern liberaller, başkalarının gerçek çıkarlarını bildikleri iddiasıyla ortaya çıkan uzmanlara kuşkuyla bakarken, insanların hayatlarına şu ya da bu düzeyde yapılacak her tür müdahaleyi kabul edilemez bir şey olarak görürler. Liberal düşünür açısından, hayat, dışarıdan ya da dış müdahalelerle yönlendirilecek bir şey olmayıp, içeriden yaşanacak ve yönetilecek bir süreç olmak durumundadır. Modern liberaller, buna sadece bireylerin kendi anladıkları şekliyle iyi hayata erişebilmelerini mümkün kılacak kaynak ya da fırsatların temin edilme gerekliliğini eklerler.[29]

Pozitif Özgürlük: Bununla birlikte, liberal gelenek içinde savunulan tek özgürlük türü negatif özgürlük değildir. Başka bir deyişle, liberal düşünce geleneği içinde kökleri sadece Rousseau ve Kant'ta değil, fakat aynı zamanda yararcı düşünür Mill'de bulunmak durumunda olan ikinci bir özgürlük anlayışının daha savunuculuğu yapılmıştır. Bu, T. H. Green tarafından savunulmuş olan pozitif özgürlük anlayışıdır. Green'in söz konusu özgürlük anlayışına göre, bir insan sadece, özerk olabildiği, yani kendi kendisini yönetebildiği takdirde özgür olur. Buradaki özgürlük ideali, kendi hayatının ipini eline gerçekten

---

[29] J. A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*, s. 35.

alabilmiş; eylemleri, her türlü özendirme, koşullandırma, hatta dayatmadan bağımsız olarak bizzat kendisinin olan kişi idealidir. Bu açıdan bakıldığında, özgür kişi, sadece tahdit ya da sınırlamalardan azade olmakla kalmayıp, geleneği körü körüne izlemek yerine, kendi iyi hayat tasarımını geliştiren, kendi ideallerini eylemlerine ve hayatına yansıtan, veya Berlin'in ifadesiyle, aşağı değil de, kendi yüksek benliğine göre eylemde bulunan, uzun vadeli amaç ya da gerçek çıkarlarını, kısa vadeli hazlar uğruna ihmal etmeyen rasyonel bir bireydir.

Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı: Liberal gelenek içinde söz konusu özerklik olarak özgürlük anlayışına, yakın zamanlarda üçüncü bir özgürlük alternatifi getirilmiştir. Eski bir özgürlük anlayışının yirminci yüzyıl koşullarında yeniden canlandırılmasından oluşan bu özgürlük telakkisi cumhuriyetçi özgürlük anlayışı olarak geçer. Bu anlayışta özgürlüğün zıttı, kölelik ya da tâbiiyet olarak değerlendirilir. Burada özgürlük kimseye köle olmamak, bir başkasının keyfi gücüne tâbi olmamak anlamına gelir. Buna göre, bir kimse bir başkasının keyfî irâdesine, saldırgan hükümlerine veya tecavüzüne maruz kaldığı takdirde, onun özgür olmadığı düşünülür. Bu yüzden, iyi ya da ideal yönetimin, bir failin, kendisi dâhil olmak üzere, hiçbir yurttaş üzerinde keyfî bir gücü olmamasını temin edecek bir yönetim olduğu kabul edilir. Bunun en iyi yolu da, güç ya da iktidarın eşit dağılımıdır. Böyle bir dağılım ancak, birey ya da devletlerin başkalarının hayatlarına keyfî müdahalelerini mümkün kılabilecek kaynaklara sahip olabilmelerine engel olur.

Adalet ve Eşitlik

Adalet: Hukukun insan eylemlerine ve tercihlerine müdahil olmak üzere var olmadığını, sadece bireylerin kendi tercihlerini ifade ettikleri koşullarla ilgilendiğini savunan liberalizm, adaletle kendi çıkarları ve amaçları peşinde olan bireylerin korunmasını temin eden kuşatıcı hukukî yapıyı anlatmak ister. Liberalizm adaleti, her şeyden önce oldukça genel bir formel kurallar ve işlemler bütününün uygulanması olarak anlar.

Liberal düşünce ikinci aşamada, adaletin rolünün farklı, hatta rekabet hâlindeki "iyi" tasarımlarına sahip insanların bir arada çatışmadan yaşayabilmelerini mümkün kılacak bir çer-

çeve sağlamak olduğu inancından hareketle, herkese hak ettiğinin verilmesinin, her insana kendi iyi hayat tasarımına uygun olarak yaşayabilmesi için gerekli fırsatların temin edilmesinin en azından hakkâniyet anlamında adalet olduğunu savunur. Liberalizme göre, bir değer kaynağı veya kendi içinde bir değer olarak her birey, en azından eşit muameleye tâbi olmak anlamında bir adaletin öznesi olmak durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, liberalizmde adalet ile eşitlik arasında yakın bir ilişki vardır.

Eşitlik: Elbette, liberalizm mutlak bir eşitlik fikrini, hiçbir şekilde benimsemez; zaten doğal eşitlikten söz etmek hiç kimse için makûl ve kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü bireyler açıktır ki, hemen hiçbir yönden eşit değildirler. Onlar zekâ, güzellik, atletik beceri, yetenek, boy, saç rengi, hayat tarzı, seçilen kimlik türü ve daha birçok bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. Bu yüzdendir ki, bir toplum ya da hükümet bazı konularda, örneğin gelir bakımından eşitlik temin etmeye çalışırsa, toplumsal ilişkilerin diğer bazı yönlerini eşitsiz hâle getirebilir. Dahası, liberaller, tam bir eşitlik arayışının her seferinde baskıya ve devletin zorbalığına yol açacağını düşünürler.

Eşitlik, liberal düşünceye üç başlık altında veya üç farklı şekilde girmiştir. Bunlardan birincisi, İngiliz düşünürü Hobbes tarafından savunulan güç eşitliği düşüncesinden çıkan hukukî ve politik eşitliktir. Gerçekten de, Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde, insanların fizikî ve zihinsel kapasite bakımından farklılık gösterseler dahi, bir kimsenin başka bir kimseyi öldürebilmesinin her zaman mümkün olabilmesi anlamında birbirleriyle eşit olduklarını söyler. İşte böyle bir güç eşitliği düşüncesi, toplum sözleşmesi geleneği içinde yer alan birçok düşünüre göre, insan varlıklarını, can güvenliklerinin olmadığı bir doğa durumundan çıkarak aralarında bir sözleşme yapmanın ve böylelikle de bir otorite sistemi tesis etmenin ya da politik otoriteyi tanımanın sadece akıllıca değil, fakat aynı zamanda âdil olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. İnsanlar, şu hâlde, zenginlik ve toplumsal statü bakımından ne kadar farklı olursa olsun, politik otoritenin yönetimi altında, aynı politik haklara ve yasa karşısında aynı yükümlülüklere sahip olmak bakımından eşittirler.[30]

---

[30] M. Freeden, *a.g.e.*, s. 159.

Bütün önemine karşın, söz konusu yaklaşık güç eşitliği düşüncesi ve ondan türeyen hukukî ve politik eşitlik idesi, liberal mantığa göre, normatif yönden tatmin edici bir siyaset felsefesi geliştirmek bakımından yeterli olmaz. Bundan dolayıdır ki, eşitliğin ahlâkî bir içerikle tanımlanması gerektiği savunulmuştur. Bu durum bize, eşitliğin yeni bir anlamını, yani eşitliğin bir toplumsal düzende herkesin aynı ahlâkî değere sahip olduğu ve dolayısıyla, ilgileri ve çıkarları bakımından eşit muameleye tâbi tutulmaları gerektiği düşüncesini verir. Söz konusu ahlâkî eşitlik düşüncesinin kaynağında ise, esas itibarıyla Locke ve Kant bulunur. Gerçekten de Locke, insanların ahlâkî yönden eşit olduğu düşüncesini yeniden canlandırırken, eşit ahlâkî statülerinin insanları başkalarının müdahalelerine karşı koruduğunu iddia etmiştir. Kant'a gelince, onun "koşulsuz buyruk"larla ifade ettiği ahlâk yasasının, ahlâka konu olan tüm eylemlerin insanlar arasındaki farklılıklardan bağımsız olarak değerlendirilmesini ve başkalarının amaçlarına mutlak olarak saygı duyulmasını gerektirdiğini söyleyebiliriz.

Liberalizmde, işte bu temel üzerinde daha büyük bir sosyal eşitliğe geçilmek istendiğinde, gündeme gelen eşitlik düşüncesi ekonomik eşitlik olmuştur. Söz konusu eşitlik, bir yanıyla ya da temelde, klâsik liberalizmin adalet idesinin yanlış anlaşılması olarak yorumladığı bölüşümcü adalet şeklinde ortaya çıkar. Toplumsal zenginliğin eşit bölüşümünü savunan Green, Rawls, Dworkin gibi modern ya da yeni liberaller Kant'ın bu anlamda kendilerinin öncüsü olduğunu düşünür. Hatta bu filozoflar biraz daha ileri giderek, belirgin servet eşitsizliklerinin adaletsizlik olduğunu, bu adaletsizliğin, piyasa sistemini baltalamadan, sınırlı bir yeniden dağıtım biçimiyle ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürerler.

Örneğin, herkese hak ettiğini vermek anlamında bir adalet düşüncesinin yeterli olmadığını savunan Rawls'a göre, hiç kimse yeteneklerini veya aile yapısını hak etmemiştir, çünkü bir kişinin bir konuda çaba göstermesi, çalışkan olması bile doğal piyangonun bir ürünüdür. O, işte bu yüzden, adaletin insanlara hünerlerine ve başarılarına göre hak ettiklerinin verilmesi olarak algılandığı *meritokrasi*yi reddeder. Adalet, onun için, özgürlük, gelir, zenginlik, para ve sosyal prestij türünden bütün temel sosyal malların eşit olarak dağıtılmasından meydana gelir.

Toplum Sözleşmesi

Özgürlüğe bu kadar büyük bir değer biçen, insanlara bireyler olarak aslî bir değer yükleyen ve her bireyin belli bir hayatı kendi terimleriyle örgütleme yeteneğine neredeyse sınırsız bir inanç besleyen liberalizm, doğal olarak insanın özgürlüğüne sınır getiren kurumların, özellikle de bildik hukukî kurumları ve temsilî hükümeti ile modern devletin meşrulaştırılması gerektiğini gerektiğini kabul eder. Bu açıdan bakıldığında, liberalizmin gerçek özgürlüğün ancak devlet otoritesinin yokluğunda hayata geçirilebileceğini savunan anarşizm ile âdil bir toplumun insan doğasında radikal bir dönüşümü öngördüğünü ileri süren ütopyacılığa karşı olduğu söylenebilir.

Buna göre, liberalizm, ihtilalci değil de, reformist bir öğreti olup, insanlara oldukları şekliyle saygıyı öngörür.[31] Belirsiz bir ütopya uğruna, kuşakların kendilerini feda etmelerini beklemeyip, politik yapıların farklı talepleri ve beklentileri olan bireyler arasında tesis edilecek güvenilir ve makûl bir mutabakat ya da anlaşma yoluyla inşa edilebileceğini öne sürer. İşte bu yol toplum sözleşmesi olup, en azından Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerde, liberal öncüllerden modern devlet gibi bir otoritenin meşruiyetine geçiş, toplumsal sözleşmesi yoluyla olur.[32]

Toplum sözleşmesini geliştiren düşünürler, öncelikle politik otoritenin olmadığı, insanların kendi yaşamlarını kendi terimleriyle istedikleri gibi, yani sınırsız bir özgürlük ile sürdürdükleri "doğa durumu" tasarımı geliştirirler. Özgürlükleri ne kısıtlayacak ne de koruyacak herhangi bir otoritenin bulunmadığı "doğa durumu"yla ilgili olarak bu üç düşünürün farklı fikirler geliştirmiş oldukları söylenebilir. İnsanın özü itibarıyla bencil ve "insanın kurdu" olduğunu söyleyen Hobbes, söz konusu doğa durumunun mutlak bir anarşiye, herkesin herkesle savaş durumu içinde olmasına neden olduğunu belirtir. Locke ise, doğa durumunda insanların başkalarının haklarına saygılı olabilmekle birlikte, bu hakları teminat altına alabilecek mekanizmaların olmadığına işaret eder. Kant'a gelince, o da doğa

[31] M. Freeden, *a.g.e.*, s. 154.

[32] J. Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2002, s. 26.

durumunda, her biri kendisine doğru ya da iyi görüneni yapmaya çalışan insanların adaletin ne olduğu konusunda uyuşmazlığa düşebileceklerini söyler.

Toplum sözleşmesi kuramcıları, doğa durumundaki insanların fiilî veya potansiyel savaş tehdidinden kurtulmak, temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almak veya uygar yaşamın avantajlarından yararlanmak için aralarında bir sözleşme yaparak, sınırsız doğal özgürlüklerinden vazgeçip, politik otoriteyi yarattıklarını söyler. En azından Hobbes ve Locke, böyle bir sözleşme görüşü geliştirir. Aynı sözleşme görüşünü ve insanın doğa hâlindeyken iyi, özgür ve mutlu olup, mutlak bir bağımsızlık hâli içinde bulunduğunu; doğa insanının kimsenin kötülüğünü istemediğini, kimseye fenalık yapmadığını; insanda kendi türüne karşı bir sempati ve merhamet içgüdüsü bulunduğunu savunan Rousseau, biz insanların tümüyle özgür ve iyi bireyler olarak, toplumu meydana getiren bir toplum sözleşmesine girebildiğimizi belirtmiştir. Rousseau geçmişte daha mutlu olan insanları doğa durumundan toplum hâline gelmeye zorlayan nedenin zorunluluk ile özgürlük olduğuna, bunların ise, kendilerini içgüdü ve ihtiyaç şeklinde gösterdiğine inanıyordu. Bir insan bir toplum içine girdiği zaman bir dönüşüme uğrar; onun beni, doğa durumunda olduğu gibi, mutlak bir özgürlükle değil de, paylaşmayla belirlenir; o, bu sayede bir yurttaş olup çıkar. Buna göre, sözleşme doğa durumundaki bireyler ile devlet arasında değil de, kendi aralarında yapılmış olup, birlikte barış ve işbirliği içinde yaşamanın asgarî politik ve hukukî koşullarını temsil eder.[33]

Devlet

Liberal düşünürlere göre, politik otorite ya da devlet, şu hâlde, kendi başına bir varlığa sahip olmayıp, bireyler için, onların temel hak ve hürriyetlerini korumak, onların birlikte yaşamalarını mümkün kılan çerçeveyi temin etmek için vardır. Devleti temsil eden iktidar sahipleri, yönetme yetkilerini sözleşmeyi yapan bireylerden alır ve onlara hizmet etmek görevini üstlenir. Buradan da anlaşılacağı üzere, özellikle klâsik liberalizm

---

[33] R. Eccleshall, *a. g. e.*, s. 35.

minimal bir devlet idesine, kendisini iç düzeni tesis etme ve dış savunma görevleriyle sınırlamış bir devlet düşüncesine bağlanır. Devletin, özellikle de insanlara kendilerine güvenmeyi, öz disiplin sağlamayı öğreten, barış ve düzen üreten serbest piyasaya müdahale etmemesi gerektiğini öne süren liberal görüş, bununla birlikte, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca, devletin pozitif rolüne yavaş yavaş vurgu yapma durumuna gelmiştir. Aslında, daha doğrusu devlet konusunda liberaller, bir uçta devletten hoşlanmayan veya onu talihsiz bir zorunluluk olarak görenler, diğer uçta ise devletin hakikî bireyselliğin ve yurttaşlık erdeminin gelişmesinde etkin bir rolü olduğunu düşünenler olacak şekilde, hayli geniş bir yelpaze boyunca sıralanırlar.

Söz gelimi, idealist devlet anlayışıyla seçkinleşen İngiliz Hegelci düşünür T. H. Green, devleti toplumda olumlu bir etik role sahip bir kendilik ya da gerçeklik olarak düşünür. Hiçbir şekilde soyut bir kurum olmayıp, yurttaşların arzu ve özlemlerinin doğal gelişim ve gerçekleşme çizgisi üzerinde var olan devlet, ona göre, insanlığın gerçek bireysellik ve özgürlükle örtüşen genel amaçlarının hayata geçirilebilmesini mümkün kılmak amacıyla tasarlanmış olan organik bir varlıktır. Cisimleşen moral amaçları temsil etmek durumunda olan bilumum kurumlarıyla devlet, anlamını üyelerinin gelişiminden alır. Devlet, bireysel özgürlüğe adanmış olup, zaten daha özgürlüğün kendisi, devletin yurttaşlarının gelişimi için gerekli koşulların sağlamasını zorunlu kılar.

Gerçekten de sadece Green değil, fakat Rawls gibi yeni liberaller de, devleti giderek toplumun ekonomik ve sosyal hayatının tamamlayıcı bir parçası olarak gördüler. Devlet, söz gelimi Rawls'a göre, bireyleri iktisadî faaliyetleriyle ilgili engellerden kurtarmakla kalmaz, yurttaşlar için daha iyi bir hayatın geliştirilmesi sürecine katkı yapar.[34] Buradan hareketle, özellikle klâsik dönemde devletten hiç hoşlanmayan liberallerin, esas itibarıyla yirminci yüzyılda özgürlüğü desteklemek, bölüşümcü adaletten faydalanmak, iktisadî ilişkilere uygun düşecek yasal

---

[34] L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşüncenin Tarihi* (çev. A. K. Bayram), Ankara, Adres Yayınları, 2004, s. 419.

bir yapı tesis etmek ve belirli birtakım genel çıkarları sağlamak için devletten yararlanma yolunu seçtikleri öne sürülebilir.[35]

Demokrasi

Liberallerin devletle olan ilişkilerinin bir benzeriyle, onların bu kez demokrasiye bakış tarzları veya yaklaşımlarında karşılaşırız. Gerçekten de, liberalizmin demokrasiyle çok yakın ve içsel bir ilişkisi olduğu düşünülür; fakat bunun her zaman için doğru olduğu pek söylenemez. Nitekim, özellikle 1789 Devrimi'nin katılımcı demokrasisinin yol açtığı aşırılıklardan sonra, söz gelimi Fransız liberallerin tam demokrasiye pek inançları kalmamıştı. Politik egemenlik konusunda elitist bir tutum takınan İngiliz liberalleri de demokrasiye çok olumlu gözle bakıyor değillerdi. Bazı liberaller ise, demokrasiyle ilgili en temel sorunun onun her zaman liberal politikalar üretememesi olduğunu söylediler.

Demokrasi karşısındaki zaman zaman görülen ikircikli, muğlak, hatta olumsuz tavrına rağmen, liberalizmin demokrasiye önce mülkiyeti koruyucu karakterinden, sonra da bireylerin moral gelişimine yaptıkları katkıdan dolayı pozitif bir değer biçtiği söylenebilir. Demek ki, demokrasinin kusursuz bir yönetim tarzı olmadığını kabul eden liberaller, bununla birlikte onun eksiklerinin diğer yönetim biçimlerinden daha az olduğunu savunurlar. Liberal düşünüşe göre, **(i)** demokrasinin en büyük erdemi, onun bireylere kendi kaderlerini tayin etme hakkı vermesidir. O, bireylerin alınan kararlara katılmalarını sağlayarak, onlara kendi kaderlerini belirleme hakkı verir.[36]

(ii) Demokrasi, öte yandan, insanlara politik hayata katılma hakkı sağlar; bu yüzden o, insanların özgüvenlerini, eleştirel zihniyetlerini, başkalarını hesaba katma erdemlerini en fazla geliştirebildikleri yönetim biçimidir. **(iii)** Demokrasinin bir başka meziyeti de, onun adaleti sağlayan bir yönetim olmasından kaynaklanır. Çünkü demokrasi, kendisinde adaletsizliğe daha az rastlanan bir yönetimdir; veya demokrasi, adaletsizliğe uğrayanların haklarını arama imkânına sahip oldukları bir yö-

---

[35] A. Vincent. *Modern Politik İdeolojiler*, s. 78.

[36] M. Freeden, a.g.e., s. 156-59.

netim biçimidir. **(iv)** Yine demokrasi, bireyi ve bireyin özgürlüklerini koruyan bir rejim olduğu için, değerlidir. O, eşitliği temin eden bir politik rejim olduğu için diğer yönetim tarzlarından değerli bulunur.[37]

(2) Muhafazakârlık

Modern dünyanın önemli bir başka politik ideolojisi veya siyaset felsefesi de, on dokuzuncu yüzyılın başlarında geliştirilmiş olan muhafazakârlıktır. İnsanî, sosyal ve politik alanda veya siyaset felsefesinde, soyut, *a priori* akıl yürütme ve devrimlere güvenmeyip, geleneği ve insanoğlunun yıllardır çeşitli vesilelerle test edilmiş deneyim ve düzenlemelerini temele alan muhafazakârlıktan da, aynen liberalizmde olduğu gibi, yekpare bir öğreti bütünü veya değişmez bir düşünce okulu diye söz etmek pek mümkün görünmemektedir.[38] Her ne kadar muhafazakârlık deyince akla daha çok kurucu babalar olarak Edmund Burke, Joseph de Maistre ve Hegel isimleri gelse de, S. T. Coleridge, William Wordsworth, Friedrich Novalis, Michael Oakeshott gibi çok sayıda muhafazakâr düşünürden ve, bazılarına göre, gelenekçi, romantik, paternalist, liberal ve yeni muhafazakârlık gibi en az beş farklı muhafazakârlık türünden söz edilebilir.[39] Öte yandan, muhafazakârlığın her ne kadar modern bir ideoloji olsa da, düşünsel köklerini ta Platon'a kadar geri götürmek mümkündür.[40]

Gerçekten de muhafazakârlığı yaratmış olan çok sayıda farklı felsefî ve politik düşünce unsuru olsa da, onun özünde, beşerî ve politik meselelere, insan aklının gücüne kuşkuyla bakan bir yaklaşım bulunur. Muhafazakârlığın temelinde, şu hâlde, ampirik ve kuşkucu bir tavır bulunur. O, ne kadar parlak olursa olsunlar, fikirlerden ziyade, denenmiş ve test edilmiş düzenlemelere inanırken, bireylerin içinde üyesi oldukları toplum, ve toplumların da tarih tarafından biçimlenmeleri olgusuna özel bir

---

[37] C. Cohen. "Democracy [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 704-705.

[38] F. N. Kerlinger, *Liberalism and Conservatism* s. 17.

[39] A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, s. 98.

[40] M. Vural, *Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 18.

önem atfeder. Bu açıdan bakıldığında, insan doğasındaki çatlakların bilincinde olup, onun gerçek iyiyi hayata geçirme potansiyeli konusunda şüpheleri bulunan muhafazakârlığın, uygarlaşmış hayatın düzen ve geleneğe olan bağlılığını açıkça vurguladığı söylenebilir.[41]

Tarihsel Kaynakları

Bir siyaset felsefesi tarzı olarak modern bir fenomen olan muhafazakârlığın entelektüel kökenleri aslında Platon'a, ama özellikle de Aristoteles'e kadar geri gider. Muhafazakârlık, Platon'dan insan doğasının bölünmüş olduğu gerçeğini öğrenmiştir. *Phaedros*'ta yer alan, biri iyi huylu, diğeri kötü huylu bir atı dizginlemeye çalışan ruh imgesinden[42] derinden etkilenmiş olan muhafazakârlar, insanların ve toplumların hayatlarını düzene sokmak veya yeni baştan inşa etmek bakımından yeterince akıl sahibi olmadıklarını, özgürlüğün, en azından pratikte, çoğunluk insandaki kötü huylu atın kendisine ve çevresine zarar vermesiyle eş anlamlı olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla, Platon'un güçlü bir devlet tarafından sağlanacak düzen ihtiyacına dönük ısrarını tamamen paylaşırlar.

Bununla birlikte, muhafazakârlığın, Platon'un akılcılığıyla kıyaslandığında, Aristoteles'in deneyimciliğinde çok daha güçlü bir esin kaynağı bulduğu söylenebilir. Gerçekten de, moral ve politik alanda, sadece deneyimden değil, fakat iyi alışkanlıkların sabırlı ve disiplinli bir tarzda inşasından türetilmek durumunda olan bilgeliğin yerini tutacak hiçbir şey bulunmadığını, siyasetin salt zekâyla ilgili bir şey olsaydı eğer, insanların Sofistlerden gerekli her şeyi öğrenmiş olacaklarını, ama onlardan insanlığa kalan hiçbir şey bulunmadığını öne süren Aristoteles'te muhafazakârlar, çok verimli bir kaynak bulmuşa benzerler. Ahlâk eğitimi konusunda, Aristoteles moral ve politik erdemlerin deneyimin verimli meyveleri olarak ortaya çıktığını, deneyimi geçmişin bilgeliği olarak tanıyan bir gelenek içinde yetişen yeni kuşaklara neredeyse kendiliğinden gelişen alışkan-

---

41 M. Freeden, *a.g.e.*, s. 321.

42 Bkz., Platon, *Phaedrus* (trans. By R. Hackforth), in *The Collected Dialogues of Plato* (ed. By E. Hamilton - H. Cairns), New York, Princeton University Press, 5th edit., 1969, 253c.

lıklar tarzında aktarıldığını öne sürmüştü. Söz konusu moral muhafazakârlığın yanında, yetenek ve deha hiyerarşileriyle de muhafazakâr düşüncenin en önemli başvuru kaynağı olan Aristoteles'in adaleti, insan doğası, tarih ve kültürün fiilî gelişimiyle ilgili olgulardan hareketle, eşitlik olarak değil de, herkese hak ettiğini vermek olarak anlaması, ayrıca önem kazanmıştır.

Her ne kadar sözleşmeciliğini reddetse de, muhafazakâr siyaset felsefesinin bir diğeri önemli kaynağı, Hobbes oldu. Çünkü muhafazakârlar da, tıpkı Hobbes gibi, insanları ve toplumları adaletsizlikten, ve güçlünün, herkesin herkesle savaşına götürmesi muhtemel saldırganlığından korumak için güçlü bir yönetimin savunuculuğunu yaptılar. Muhafazakârların Hobbes'ta önemsedikleri bir başka husus, onun yöneticilerin bilgisiz ve kötü olabilmeleri tehlikesine karşı birtakım önlemler almış olması ve yurttaşların kendilerine güvenmelerini sağlamak için birtakım çareler geliştirmiş olmasıydı.

Muhafazakârlığın İnsan Doğasıyla İlgili Görüşü

Söz konusu tarihsel kaynaklarla olan ilişkinin de ima ettiği üzere, muhafazakârlık, insan doğasıyla ilgili olarak, iyimser bir görüşe sahip değildir. İnsanın özde büyük ölçüde bencil olup, açgözlü içgüdülerle donatılmış olduğunu, fakat denenmiş ve yerleşik olana bağlılığının insanın söz konusu negatif boyutuyla yozlaşmışlığını kısmen törpülediğini kabul eden muhafazakârlığa göre, insanlar aklî makineler de değildirler.[43]

Muhafazakârlığın, bu açıdan bakıldığında, insan doğasıyla ilgili olarak bir yönüyle evrensel, bir yönüyle de tarihsel bir görüş geliştirdiği söylenebilir. Buna göre, insan her ne kadar içinde bulunduğu zamanın ve toplumun ürünü olsa da, temel doğası ve motivasyon şekli aynı ve değişmeden kalır. Başka bir deyişle, insanın toplumdan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini, hayatının anlamını ona kazandıran şeyin gelenek ve kurumlarıyla toplum olduğunu öne süren muhafazakârlık, buna

---

[43] R. Eccleshall, "Conservatism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, s. 51.

rağmen insanların bir yönleriyle de zaman ve koşullardan bağımsız ortak bir yapıya sahip olduklarını savunur.[44]

Söz konusu değişmez yapı veya standart insan doğası dikkate alınacak olursa, muhafazakârlık, insanın hiçbir şekilde bertaraf edilemeyecek bir eksiklik ya da kusurdan muzdarip olduğunu kabul eder.[45] Muhafazakârlıkta söz konusu kusurlu insan doğası yorumunun biri teolojik, diğeri seküler iki kaynağı vardır. Dinî kaynak, günahkârlığına ve zavallılığına vurgu yapılan insanların sahte ve yalancı bir dünyada yaşadıklarına, dünyevî politik otoritenin yapabileceği en iyi şeyin, insanları ve toplumları ayakta tutmak olduğuna işaret eder. Etik, epistemoloji ve psikolojinin verilerinden destek alan ikinci yorum ise, düşünce ufku açısından insanın sınırlı olduğunu, aklı ve bilgisinin sanıldığından çok daha dar bir kapsam içinde kendisini gösterdiğini, bu yüzden eylem açısından güvenilir kılavuzların, akıl değil de, alışkanlık ve gelenek olduğunu ifade eder.[46]

Muhafazakârlık bir adım daha ileri giderek, bir otoriteye ihtiyaç duyan kusurlu insanlar arasında, yetenek ve beceri bakımından bir eşitsizlik bulunduğunu kabul eder.[47] Bazı insan ve grupların doğal liderlik güçlerine sahip olduğunu kabul eden muhafazakârlığın sözünü ettiği eşitsizlik sadece doğal olmayıp, aynı zamanda moral ve politik bir anlam taşır. Bazı insanlar diğerlerinden, yalnızca doğal olarak değil, fakat moral ve entelektüel bakımdan da daha üstün olup; hiçbir toplumsal ya da politik araçla ortadan kaldırılamayacak olan bu durum, bazı insanların yönetmek, bazılarınınsa yönetilmek için doğmuş oldukları olgusuna gönderme yapar.[48]

Akıl ve Eylem

Muhafazakâr siyaset felsefesinin, aklın politik dünyadaki rolüne baştan beri kuşkuyla baktığı, gerek toplumsal ve gerekse politik alanda akıldışı kaynaklara daha büyük bir önem verdiği,

---

[44] M. Freeden, *a. g. e.*, s. 327.

[45] M. Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s. 123.

[46] J. Kekes, "Conservatism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 469.

[47] M. Vural, *a. g. e.*, ss. 55-56.

[48] A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, ss. 107-108.

kısacası özü itibarıyla irrasyonalist bir felsefe olarak geliştiği söylenebilir.[49]

Aslında muhafazakârlığın, politikada akla büsbütün karşı çıkmak yerine, aklın iki türü arasında bir ayrım yaptığını söylemek doğru olur. Gerçekten de, kuramsal akıl ile pratik akıl veya zekâ ile akıl, teknik bilgi ile pratik bilgi arasında bir ayrım yapan muhafazakârlar, insanı hayvandan ayıran şeyin akıldan ziyade manevî bir dünyayı sezgi ile bilme yeteneği olduğunu öne sürerler. İki akıl arasındaki ayrımları, muhafazakârları doğallıkla iki tür hakikat arasında bir ayrım yapmaya götürmüştür. Muhafazakârlığa göre, kuramsal aklın soyut hakikatleri dünyaya tatbiki kaçınılmaz olarak çarpıtma ve bozulmaya yol açarken, esas itibarıyla teamül ve geleneklerde bulunan pratik hakikat, insan için sağlam bir rehberlik temin eder.

Buna göre, muhafazakârlar beşerî eylemin temelinin kuramsal değil de; teamül, ön yargı ve alışkanlık olduğunu öne sürerler. Pratik aklın söz konusu pratiklerde cisimleştiğini öne süren muhafazakârlara göre, ön yargı, irrasyonel bir davranış türü olmayıp, nesiller boyunca süren deneyimlerden süzülüp gelen bilgeliği ifade eder. Başka bir deyişle, ön yargı "ne yapmak gerektiğini" bilme tarzı olup, özü gereği soyut akıldan üstündür.[50] Kişinin, muhafazakârların gelenekle özdeşleştirdiği ön yargıya göre eylemde bulunması, atalarının davrandığı gibi davranması anlamına geldiği için; ön yargı, teamül, alışkanlık ve dolayısıyla gelenek üzerine yoğunlaşmanın, muhafazakâr düşünüşü alabildiğine zengin bir tarih tasarımına, tarihe çok önemli bir rol yüklemeye, tarihi teleolojik açıdan derin ve manevî bir amacın cisimleşmesi olarak görmeye sevk ettiği söylenebilir.[51]

Politika ve Devlet

Muhafazakârlık toplumu bir organizma olarak tahayyül eder. Gerçekten de, muhafazakâr siyaset felsefesinde, toplum bilinçli bir biçimde oluşturulmuş bir yapı ya da mekanizmadan ziyade,

[49] F. N. Kerlinger, *Liberalism and Conservatism*, s. 17.
[50] J. Kekes, *c.g. e.*, s. 467.
[51] M. Freeden, *a.g. e.*, s. 344.

birbirlerine bağlı parçaların karşılıklı ilişkilerinden oluşmuş düzenli bir bütündür. Her bireyin söz konusu organik hayat içinde bir yeri olup, bu bütünün de ahenkli ve kendine ait içkin bir düzeni vardır. Her tür dışsal müdahale ve empozeyi reddeden organik cemaatin, en önemli içerimlerinden biri, kurumlaşmış teamüllere saygıdır. Kurulu sosyal düzene saygı, muhafazakârlığa göre, geleneğin önemini kavramanın zorunlu koşulu olmak durumundadır. Gelenek, kuşaklar boyunca belli bir hayat tarzını somutlaştırdığı ve dolayısıyla, soyut kuramlarda olmayan bir bilgeliği içerdiği için, güvenilir bir rehber oluşturur.[52]

Organik cemaatin yerleşik düzenine saygı, ikinci olarak mevcut doğal hiyerarşiye ve toplumun eşitsizliğine duyulan saygıyı ifade eder. Sosyal düzenin daima otoriteyi ve doğal bir lider grubu veya eliti gerektirdiğini savunan muhafazakârlık, doğallıkla eşitliğin bir türü olarak politik eşitliğe, yani demokrasiye kuşkuyla bakar. Pek çok muhafazakâr düşünüre göre, insanlar kendi kendilerini yönetemez, gelenek ya da ön yargının tedbirli rehberliğine ve doğal bir yönetici elite ihtiyaç duyarlar.[53] Toplumun otorite ve hiyerarşiye ihtiyacı olduğunu, bunun da halkın yönetimi olarak demokrasiyle bağdaşmaz olduğunu savunan muhafazakârlığa göre, demokrasi dizginsiz bencilliğe, cemaatin yabancılaşmış, atomize yığınlara dönüşerek tahribine yol açar. Muhafazakârlık özgürlüğün de, aynı şekilde toplumsal sınırlamayı zorunlu kıldığına; onun bireysel özerklikle değil, fakat birtakım geleneksel hakları yerleşik devlet yapısı içinde korumakla ilgili bir şey olduğuna işaret eder.

Gerçekten de, organik toplum ya da cemaatin daha güçlü bir kimlik ve aidiyet duygusunun, insanın mutluluğu ve sağlıklı entelektüel yapısının kaynağı olduğunu söyleyen muhafazakârlardan söz gelimi Hegel'e göre, insanlar kendilerinin seçmedikleri bir ilişkiler ve yükümlülükler şebekesi içine doğarlar. Benlikleri ilk kez doğal aile içindeki karşılıklı ilişkiler yoluyla şekillenip, daha sonra karşılıklı, fakat kişisel olmayan bir tanınma süreci yoluyla sivil toplumda genişleyip anlam bulur. İnsanların özbilince sahip failler olarak kimliklerinin bu sosyal şebeke tarafından temin edildiğini söyleyen Hegel'e göre, insanlar her

52 M. Vural, *a. g. e.*, s. 52.

53 J. Kekes, "Conservatism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 468.

ne kadar ilk kimliklerini ve kamusal alanda bir hayat inşa etme ve kariyer geliştirme imkânlarını aile ve sivil toplum yoluyla elde etseler dahi, aile ve sivil toplum da varoluşunu ve gelişimini her şeyi koruyan bir devlete borçlu olmak durumundadır.[54]

Buradan da anlaşılacağı üzere, muhafazakârlara ve özellikle de Hegel'e göre, devletin birey, aile ve sivil toplum karşısında bir önceliği vardır; devlet bundan dolayı, söz konusu tüm unsurlardan bağımsızdır. Dayanışmaya, bireylerin kolektif eylem içinde iş birliğine girişme yeteneklerine ve devletin etik bir cemaat olarak oynayacağı anlamlı role vurgu yapan Hegel, muhafazakârlığın Burke ve Maistre gibi diğer önde gelen düşünürlerine benzer bir biçimde, devlet, devlete itaat alışkanlığı veya egemene sadakat olmadığında, birey, aile, sivil toplum ve düzenin de olamayacağını savunur. O, devletin birey karşısındaki önceliğine yaptığı vurguya rağmen, bireyi, aileyi ve sivil toplumu devlet içinde eriten kolektivizme, devletin varlık sebebini göz ardı ettiği için karşı çıkar.[55]

Hegel, toplumun her alanının devlet eliyle siyasallaştırılıp, toplumun bu yolla dönüştürülmeye çalışılmasını, devlet gücünün eşitlik, sosyal adalet veya refah adına hayatın diğer alanlarına doğru genişlemesini de kabul etmez. Totaliter olmadığı gibi, demokrat da olmayan Hegel, gayrı kişisel ve pratikte de, eşitsiz sermaye birikimini bireyin ve ailenin korunmasını ve kuşaklar arası sürekliliği temin etmenin bir aracı;[56] refah devletini de yurttaşlar arasında işbirliğini sağlamanın bir yolu olarak görürken, yönetimin iktidarı karşısında da sivil toplumun özerk kurumlarının savunuculuğunu yapar. Bir muhafazakâr olarak Hegel, bireysel özgürlük ve devlet gücü arasında, liberalizm ve kolektivizmin tek yanlılığından sakınan bir denge oluşturmaya çalışır.[57]

---

[54] L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşüncenin Tarihi*, s. 321.

[55] A. G. Little – C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 2nd vol., Russell and Russell, New York, 1960, s. 175.

[56] P. Singer, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 41.

[57] C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 450.

(3) Sosyalizm

Siyaset felsefesi tartışmalarında veya modern politik ideolojilerin genel çerçevesi içinde önemli bir yer tutan bir öğreti ya da ideoloji de, hiç kuşku yok ki sosyalizmdir. Kendi içinde belli bir tutarlılığı olan politik bir öğreti ya da siyaset felsefesi görüşü olarak sosyalizm, muhafazakârlıkla neredeyse eş zamanlı olarak, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, İngiltere, Fransa ve Almanya'da, elbette endüstriyel kapitalizme ve pazar ekonomisine bir tepki olarak doğmuştur. Endüstriyel kapitalizme ve ondan ayrılmaz olan iktisadî liberalizm ideolojisine eleştiri ve tepki, bununla birlikte, salt sosyalizme özgü olmayıp, onu muhafazakârlıkla irtibatlandıran bir şey olmak durumundadır.[58]

Muhafazakârlıkla sosyalizm arasındaki büyük farklılık, sonradan, geliştirilen çözüm önerisinde ortaya çıkar. Bunu göre, Fransız Devrimi'nin radikalizmine karşı düşmanca bir tavır takınan muhafazakârlığın geriye dönüp, geçmişin hiyerarşik bir tarzda yapılanmış cemaatlerinden ilham aldığı yerde, sosyalizm Devrim'in eşitlik, özgürlük ve kardeşlik idealleriyle uyumlu yeni cemaat ya da toplum biçimleri için ileriye doğru bakar. Gerçekten de, sosyalistler kapitalizmin yol açtığı problem ve kötülüklerin üretim araçlarının özel mülkiyetinden genel mülkiyetine ve üretimin kapitalistin kazancına değil de, gerçek insan ihtiyaçlarına hizmet etmesinin sağlanacağı sınıfsız bir toplum düzeninde bertaraf edileceğini düşündüler. Çünkü sosyalistlere göre, böylesine ideal bir cemaat ya da sınıfsız toplum düzeninde, insanın kapitalizmden kaynaklanan yabancılaşması aşılacağı gibi, insan varlığının, başkalarına dönük bir ilgiyle, ortak amaçlar için işbirliğiyle ve nihayet, cömertlik ve paylaşmayla karakterize olan sosyal varoluşu tam olarak hayata geçirilebilir.

Sosyalizmin Doğası ve Kaynakları

Her ne kadar sosyalizmle belirli ve standart bir fikirler bütünü anlaşılsa da, ana sosyalist düşünce geleneği içinde, farklı pek çok düşünürün katkı yaptığı çok sayıda alternatif sosyalizmden

[58] M. Cole, "Socialism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 87.

söz etmek gerekir. Dahası, sosyalizm birçok entelektüel geleneği ve değeri miras aldığı ve bunlara bağlı olarak pekçok konuda ikircikli bir tutum benimsediği için, temel sosyalist fikirlerde bile bir birlik bulmakta zorlanırız. Örneğin, Aydınlanma rasyonalizmini hem büyük bir içtenlikle benimseyen, hem de reddeden sosyalizm, endüstrileşmenin gelişmesine bir yandan alkış tutarken, diğer yandan şiddetle karşı çıkmıştır. Sosyalizm yine aynı şekilde moderniteyi hem kucakladığı, hem de ona karşı çıktığı; kullandığı devlete aynı zamanda büyük bir güçle saldırdığı için, pek çoklarına göre ancak birtakım merkezî temalar yoluyla tanımlanabilir. Bununla birlikte, onu bazı ana temalar yoluyla tanımlamak da hiç kolay bir iş değildir; çünkü sosyalizmin normatif olarak mı yoksa kurumsal açıdan mı; yani, sosyalistlerin gerçekleştirmeye çalıştıkları ve onların kapitalizm eleştirilerine temel teşkil eden bazı değer ya da idealler yoluyla mı, yoksa sosyalist bir toplumun iktisadî kurumlarının kendine özgü karakteri aracılığıyla mı tanımlanacağı konusunda bir karara varmak da pek kolay gibi görünmemektedir.

Ütopik Sosyalizm: Şimdilik, sosyalizm tanımının değerler yanında kurumsal unsurlar da ihtiva etmesi gerektiğini kabul ederek, onun önce Saint-Simon, Charles Fourrier ve Robert Owen gibi figürler tarafından geliştirilen ütopik sosyalizm şeklinde ortaya çıktığını kabul edelim.

Devrimci Sosyalizm: Tarihsel olarak ütopik sosyalizmi, bir orta yol Marksizmiyle özdeşleştirebileceğimiz devrimci sosyalizm izler. Aslında sosyalizm denince, çoğunluk söz konusu devrimci sosyalizm anlaşılmakta olup, ona nihaî şeklini Aydınlanma materyalizminin, Hegelci idealizmin, liberal ekonomi politiğin ve ütopik sosyalizmin eleştirel bir sentezini temin eden Marksizm kazandırmıştır. Tarihsel bir yorum temeli üzerinde gelişen Marksizm, maddî ve ekonomik koşulların sadece insan bilincini değil, toplumsal ve politik yapıları da belirlediğini öne sürer. Buna göre, Marksizm toplumun ekonomik yapısıyla o toplumda hüküm süren üretim ilişkileri toplamını anlar; ve üretim ilişkilerinin toplumun, bütün bir kültür kompleksinin gerçek temelini oluşturduğunu iddia eder. Üretim ilişkilerinin hukukî ve politik üstyapıların temelinde bulunduğunu; devletin toplumun altyapısında gerçekleşen sınıflar arası mücadeleyi yansıttığını savunan Marksizm, her toplumsal düzende maddî üretim güçleri açısından sürekli bir değişme yaşandığını öne

sürer. Bu değişmeyi doğuran şey, üretim araçlarındaki gelişme olup, söz konusu değişme, mevcut mülkiyet ilişkilerini zorlar ve sınıf mücadelesini hızlandırır. Marksizm işte bu çerçeve içinde, toplumların işçiler ile kapitalistlerin bir sınıf kavgası içinde karşı karşıya geleceği kapitalist üretim biçimine doğru gelişeceğini; söz konusu çatışmanın sonucunda, kapitalizmin bir devrim ile yıkılacağını iddia eder. Söz konusu devrimci sosyalizmin en önemli savunucuları, Marx ve Engels'tir.

Reformcu Devlet Sosyalizmi: Üçüncü sosyalizm türü, Eduard Bernstein tarafından geliştirilmiş olan reformcu devlet sosyalizmidir. Söz konusu sosyalizm türünün en önemli özelliği, onun Marksizmi ya reddetmesi ya da değiştirmeye çalışmasıdır. Sosyalizme götürecek yol olarak, devrimi değil de, demokratik araçları ve anayasal reformu gören reformcu devlet sosyalizmi, serbest piyasaya karma ekonomide belli bir rol yükleyip, daha yüksek verimlilik, eşitlik, sosyal adalet gibi amaçlara ulaşmada temel araç olarak devletin kullanılmasının savunuculuğunu yapar.

Etik Sosyalizm: Etik sosyalizm ise, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, dinî ve ahlâkî duyarlılıkları olan Hristiyan düşünürler tarafından geliştirilmiş olan bir diğer sosyalizm türüdür. Gerçek anlamda sosyalizmin hakikî etik değerlerle ilgilenmesi gerektiğini öne süren etik sosyalizm, kapitalizmi ekonomik açıdan yetersiz olduğu gerekçesiyle değil, fakat etik açıdan zayıf bir sistem olduğu gerekçesiyle eleştirir. Söz konusu sosyalist anlayışa göre, politik, sosyal ya da ekonomik reformlar kendi başlarına yeterli olmadığı gibi, refah, sosyal güvenlik, işsizlik sigortası, vb., gerçek sosyalizmi oluşturmaz. Bu yüzden, yurttaşlardaki moral değişmenin politik değişmeden önce gelmesi gerekir.

Piyasa Sosyalizmi: Son ve en yeni sosyalizm türü, 1980'lerde ortaya çıkmış yeni bir yaklaşım olarak piyasa sosyalizmidir. Yirminci yüzyılda reformist devlet sosyalizminin başarısızlığının bir sonucu olarak ortaya çıkan piyasa sosyalizmi, piyasayı kapitalizmden devşirerek sosyalizme monte etmeyi amaçlar. Pazar olmadan kapitalizmin olamayacağını, fakat piyasa ya da pazarın, kapitalizm olmadan da olabileceğini savunan piyasa sosyalizmi, piyasaların eşitlik, refah ve etik endişesi ile ekonomik yeterliliği bir araya getirmeyi amaçlayan sosyalist bir hedef doğrultusunda kullanılabileceği inancına dayanır.

Sosyalizmin İnsan Doğası Telakkisi

Liberalizmin kendisine olduğu kadar bireyciliğine ve egoist, salt kendi çıkarı peşinde koşan insan tasarımına da karşı çıkan sosyalizm, egoizmin insan doğasının bir parçası olmayıp, kapitalist bir toplum içinde yaşamanın sonucu olduğunu öne sürer. İnsanın, doğası itibarıyla diğerkâm olduğunu; işbirliği, arkadaşlık ve kardeşliğe çok yatkın özellikler sergilediğini dile getiren sosyalizmde, toplum ontolojik olarak bireyden önce gelir. Sosyalizm de, tıpkı muhafazakârlık gibi, insanların bir toplum içine doğduklarını, bu anlamda birbirlerinin parçaları olduklarını kabul eder. Bu yüzden, işbirliği ve toplumun, bireycilik ve egoizmden daha üstün olduğunu savunur. İnsanların sadece maddî değil, fakat ahlâkî durumlarının da ancak toplum bağlamında anlaşılabileceğini dile getiren sosyalizm, insan doğasının ilerleme ve gelişme potansiyeline de sarsılmaz bir inanç besler.

Sosyalizmin insan doğasıyla ilgili olarak geliştirdiği bu genel görüşün dışında, insan doğasına, biri bilimsel, diğeri etik olacak şekilde iki ayrı yaklaşım ya da değerlendirmeyle yaklaştığı söylenebilir. Bilimsel yaklaşım, tıpkı Darwin'in organik doğanın gelişme yasalarını keşfetmesi gibi, Marx'ın da insanlık tarihinin gelişme yasasını keşfettiğini söyleyen Engels'in Marksizmi pozitivizmle evlendirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olup, insan doğası konusunda, doğallıkla Aydınlanmacı rasyonalist bir duruş benimser. Bu yaklaşım, sadece geleneği değil, insanın iradî ve ahlâkî boyutunu da göz ardı ederken, insan doğasının aklın kullanılması ve elverişli koşullar yaratılması suretiyle baştan aşağı manipüle edilebileceğini, denetlenebileceğini, hatta yeni baştan inşa edilebileceğini ifade eden bir ontoloji geliştirir. Bu ontolojiye göre, insanlar sadece doğada değil, fakat toplumda da iş başında olan kesin ve nesnel "diyalektik yasalar"ın belirlediği maddî yaratıklardır.

Oysa, en azından Marx'ın gençlik dönemi yazılarından çıkan ve insan doğasının özerk beşerî benlik ve özgür irâde boyutuna işaret eden ikinci bir yorum daha vardır. Büyük ölçüde Aristoteles ve Kant'tan yola çıkan bu ahlâkî yorum, belli bir öze sahip olan insanların, ahlâkî olsun ya da olmasın, kendi düzenlerini yaratmaya muktedir olduklarını kabul eder ve onların kendini

gerçekleştirme nihaî amacına, ancak komünal bir varoluş içinde erişebileceğini öne sürer. Sosyalizmin insanın ahlâkî boyutuna vurgu yapan bu yaklaşımı, bir yandan kapitalizm eleştirisine temel oluştururken, diğer yandan da post-kapitalist düzende inşa edilmesi gereken toplumsal bütünün veya komünal varoluş tarzının mahiyetini belirlemeye yarar. Gerçekten de, sosyalizmin özünde insanların sosyal varlıklar olduğu ve kendilerini ancak bir sosyal bütün ve başkalarıyla ahenkli ilişkiler içinde gerçekleştirebilecekleri düşüncesi bulunur. Topluluk ya da cemaat olgusunun önemini arttıran ve sosyalizmde olayların açıklanmasında toplumsal faktörlere verilen önemi açıklayan bu düşünce, aynı zamanda insanların bir topluluğun parçası olmaları nedeniyle, birbirlerine bir kardeşlik duygusu ile bağlandıklarına işaret eder. Bu, sosyalizmin rekabet yerine işbirliğine, birey yerine cemaate, egoizm yerine diğerkâmlığa yaptığı vurgunun temelinde bulunan temel hipotez olmak durumundadır.[59]

Kapitalizm Eleştirisi

Sosyalizm, şu hâlde, insanın özünün her şeyden önce, onun bir türün, yani insan türünün üyesi olduktan başka, bu durumun bilincinde olan bir varlık olması olgusuyla belirlendiğini ifade eder. İkincisi, insan yine özü gereği, başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan sosyal bir varlıktır. Üçüncüsü, insan nesneleştiren bir varlıktır; dolayısıyla, o, içine kapanmak yerine, dış dünyaya yönelir ve kendisini üretim yoluyla ya da emeği sayesinde gerçekleştirir; yani, insan âlet yapan, üreten bir varlıktır. Bununla birlikte, onda üretim kavramı insanın diğer özsel güçlerini dışta bırakmaz; bundan dolayı, insanın kendisini rasyonel olarak belirlemesi, bilim ve sanatsal faaliyet, sosyalizm açısından, özgür insanın üretiminin özsel bir bileşeni olmak durumundadır.

Söz konusu etik temelli insan doğası yorumunda, Marx, insanın özüne ilişkin tartışmasını sonradan ihtiyaç kavramıyla zenginleştirerek somutlaştırır. Buna göre, insan varlığının kendisine ihtiyaç duyduğu bir şey, onun özünün bir parçasını, belli

---

[59] M. Freeden, *a. g. e.*, s. 459

bir boyutunu meydana getirir. Başka bir deyişle, ihtiyaçların mevcudiyeti insan için özsel olup, onlar olmadığında, insan varlığı tam, gerçekleşmiş bir varoluşa sahip olamaz. Mevcut ihtiyaçlar karşılanamaz ve bir şekilde bastırılır, ya da hatta başka ihtiyaçları engellerse, varoluş özle ahenk içinde olmaktan çıkar ve yabancılaşma söz konusu olur. Marx, bununla da kalmayıp, insanın özünün geliştiğini söyler. Bu ise doğallıkla gelişmeyi de, özü anlamada oldukça önemli bir kavram hâline getirir. Ona göre, insan varlığında yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar ve bunlar gelişen sosyal ilişkiler ve koşullar ortamında dönüşüme uğrarlar.

Sosyalizm, kapitalist sistemde, insanın temel ihtiyaçlarının hiçbir şekilde karşılık bulmadığını, insan varoluşunun özünden uzaklaştığını öne sürer. Çünkü kapitalist düzende, mübadele ve para insanlar arasına girer, onlara aracılık edip, etkileşimlerini kontrol altına alır. İnsanlar burada, özsel ilişkileri yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için, özgür olmayıp, özlerinden uzaklaşmış, yani yabancılaşmış bir varoluş hâli içinde ortaya çıkarlar.[60]

Kapitalizmin Gayrı-Ahlâkî Bir Sistem Olmaklığı: Sosyalizme göre, mübadele insanî erdemleri de bozar; ahlâkî erdemler burada peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar hâline gelirler. Sözgelimi, parayı ödünç veren ile ödünç alan arasındaki ilişkide, bildik insanî erdemler potansiyel kredi riskinin terimleriyle ifade edilip hesaplanır. Güvenilirlik bundan böyle bir değer veya kendi içinde bir amaç olan bir erdem olarak görülmez, fakat borç alabilmenin bir aracı hâline gelir; burada kredi standartları bir şekilde ahlâkîlik standartları olup çıkar ve insan varlıkları da kişisel olmayan yabancı bir süreç içinde, öğeler veya araçlar olarak görülür. İnsanın karşılanmaları, geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri gereken birtakım ihtiyaçlarının bulunması, buna mukabil söz konusu ihtiyaçları karşılamak için gerekli olan ürünler üzerinde bir kontrolü olmaması olgusu, sosyalizm açısından, ahlâka veya insanın değer anlayışına pazar güçlerinin

---

[60] L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşüncenin Tarihi*, s. 345.

hâkim olduğu, onun değer anlayışının pazar güçleri tarafından şekillendiği veya tahrif edildiği anlamına gelir.[61]

Maddî ve Manevî Yabancılaşma: Kapitalizmi esas itibarıyla ahlâkî nedenlerle eleştiren sosyalizm, şu hâlde, insanların kapitalist düzende özlerinden uzaklaştıklarını, başka bir deyişle yabancılaştıklarını öne sürer. Bu yabancılaşmanın, sosyalizme göre birden fazla boyutu vardır. Her şeyden önce maddî yabancılaşma insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden uzaklaşmasını ifade eder. Yabancılaşmanın ikinci boyutu ya da düzeyi, bireylerin kendilerini hiçbir şekilde olumlayamaması, doğrulayamaınası ve fiilen gerçekleştirememesi durumu olarak manevî yabancılaşmadır. Böyle bir yabancılaşma hâli içinde, hakikî bir hayatın, dolu dolu bir yaşamın bütün içeriği boşalır, insanlar sadece hayatlarının değil, fakat kendilerinin de boş ve değersiz olduğu hissine kapılırlar.

Sosyal Yabancılaşma: Kapitalizmin yol açtığı yabancılaşmanın bundan sonraki düzeyi insanın türsel varlığına yabancılaşması olup, söz konusu yabancılaşma ürüne ve üretim sürecine yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar. İnsanın yabancı bir dünya ile karşı karşıya bulunduğu hissine kapılmasına yol açan böyle bir yabancılaşma, insanın insana yabancılaşması sonucunu doğurur veya bize yabancılaşmanın çok daha üst bir boyutunu, sosyal yabancılaşmayı verir. Sosyal yabancılaşma insanın, kendi varlığının gerçek hayattaki görünümüne uygun düşen bir toplumsal zeminden yoksun kalması, kendisine düşman atomize bireylerden oluşmuş bir topluluk içinde yaşaması anlamına gelir. Başka bir deyişle, bireyler bir cemaat içinde bilinçli bir tarzda organize olamadıkları için, onların etkileşimine yabancı güçler egemen olur. İnsanlar arasındaki ilişkiler yarışmacı ve antagonistik ilişkiler olup çıkar

Kapitalizmde, bireylerin nesnelerle olan temel ilişkisinin sahiplik ya da mülkiyet ilişkisi olduğunu, bu mülkiyet ilişkisinin en sonunda her şeyi kapsayan bir ilişki hâline geldiğini öne süren sosyalist bakış açısı, sosyal yabancılaşmada insanların şeylere olduğu kadar kişilere de sahip olunması gereken nesneler olarak bağlandıklarını ifade eder. Bu ise, insanların başka

---

[61] N. S. Love (ed.), *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*, Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, s. 203.

insanlara, Kant'ın söylediğinin aksine, birer amaçtan ziyade, araçlar olarak bağlandıkları anlamına gelir.

Fetişizm: Sosyal yabancılaşmanın biraz daha ileri bir boyutu ya da başka bir görünümü ise, her türden fetişizmdir. Sosyalizm, modern kapitalist toplumun yalnızca teknolojiye değer vermekle kalmayıp, teknoloji tarafından üretilen nesnelere taptığını da söyler. Bu düzende insanlara gösterilen saygı, verilmesi gereken değer, teknolojiye ve teknoloji tarafından üretilen nesnelere verilir. Böylesine gerçek bir fetişizm içinde, insanlar birbirlerini değeri olmayan makine ya da araçlar olarak görürlerken, makineler de tanrılaştırılır. Kapitalist toplum düzeni, şu hâlde, insanları birbirlerinden tümden uzaklaştıran, toplumun insan için dayanılmaz hâle geldiği, ahlâksız bir düzeni temsil eder.

Eşitlik, Adalet ve Özgürlük

Kapitalizmi esas itibarıyla yabancılaşmaya yol açması nedeniyle ahlâkî bir zemin üzerinde eleştiren sosyalizm, ona yine eşitsizlik üzerine yükselmesi nedeniyle de saldırır ve doğallıkla eşitliği en temel değer olarak görür. Gerçekten de, pek çok sosyalizm yorumcusunun da kabul ettiği gibi, eşitlik en temel sosyalist değerdir. Ve sosyalistler, olgusal eşitlik dışta bırakılacak olursa, eşitliğin başta ekonomik, politik ve sosyal eşitlik olmak üzere, her türüne büyük bir önem atfederler.[62]

Eşitlik: Gerçekten de, tam ve olgusal eşitlik, sosyalizmle ilgili olarak en fazla istismar edilmiş, alabildiğine basmakalıp mitlerden biri olup, hiçbir sosyalist insanların fizikî veya entelektüel yetenekleri bakımından tam anlamıyla eşit olduklarını veya olabileceklerini düşünmez. Ama hepsi de normatif bir ideal, peşinden koşulması gereken bir şey olarak eşitlik inancına mutlak bir bağlılık sergiler. Buna göre, çoğunluk Kant'tan yola çıkan sosyalistler, eşitliği her insanın eşit değeri olan ve dolayısıyla, eşit saygıyı hak eden rasyonel bir irâdeye sahip olması düşüncesine veya her insanın bir kez daha eşit saygıyı

---

[62] M. Freeden, *a.g.e.*, s. 464.

hak edecek şekilde, çıkarlarını ve mutluluğunu hayata geçirmeye muktedir olduğu fikrine dayandırırlar.[63]

Sosyalizm, bir amaç ya da ideal olarak söz konusu eşitlik düşüncesi dışında, eşitlik amacını gerçekleştirme ile de özdeşleştirilir. İnsanî çabanın sonuçlarının eşitsizliğe yol açmaması gerektiğini öne süren sosyalizm, bir yandan da bugün zaman zaman "başlangıç eşiği" eşitliği diye gönderme yapılan şeyi, yani eşitliğin insanların gelişiminin koşulu ya da onların gelişimlerine fırsat olabileceği düşüncesini de savunur. Çünkü, sosyalist inanca göre, bir çıkış noktası olarak asgarî düzeyde bir eğitim, sağlık ve refah koşulları olmadan, insanlar kendi potansiyellerini ve yeteneklerini, özlerine uygun bir varoluşu gerçekleştiremezler.[64]

Adalet: Sosyalistler, öte yandan kendilerini ekonomik eşitlikle sınırlamayıp, söz gelimi liberallerin her yurttaşın oy hakkını içeren politik eşitlik taleplerini de paylaşırlar. Sosyal eşitliğin de, insanî değerlerin ve sosyal bağların korunması açısından hayatî bir önem taşıdığını dile getiren sosyalizmin adalet anlayışı da zaman zaman eşitlikçi bir zemin üzerinde gelişmiştir.[65] Buna göre, kapitalizmi maddî, sosyal ve kültürel iyilerin eşitsiz ve dolayısıyla, adaletsiz dağılımı nedeniyle eleştiren sosyalizm tercih edilmesi gereken adalet ilkesinin, adaletin doğru yorumu olarak eşitlik olduğunu ifade eder. Adalet bağlamında bazen de "herkesten yeteneğine, herkese ihtiyacına göre" diye bilinen meşhur bölüşüm ilkesini benimseyen sosyalistlerin, zaman zaman da, katkıya göre ödül düşüncesinde ifadesini bulan liyakat ilkesine başvurdukları söylenebilir.

Özgürlük: Sosyalizm, sadece adaleti değil, fakat özgürlüğü de eşitlikle bağ kurarak ele alır. Gerçekten de, sosyalistler özgürlüğü insanın özünü veya kendini gerçekleştirmesiyle ilişkilendirip, bu süreçte onun alternatif ya da imkânlarının çeşitlenmesi ve gelişmesi olarak yorumlarlar.[66] Özgürlük, birçok sosyalistin inandığı gibi, bireyin seçeneklerini geliştirip, gelişi-

---

63 V. Geoghegan, "Socialism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie - R. Wilford), Routledge, New York, 2003, s. 75.

64 A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, s. 161.

65 Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, New York, Holmes and Meier, 1976, s. 53.

66 M. Freeden, *a.g. e.*, s. 466.

mini en yüksek düzeye çıkartmakla ilgili bir şeyse eğer, bu takdirde bilinçli tercih ya da seçimler için –elbette, yeterli eğitim, sağlık ve geliri ima edecek şekilde– eşit koşullar yaratmak ve böylelikle de, insanın potansiyelini sınırsızca geliştirmek özgürlük ile eşitliğin bağdaştırılması anlamına gelir. Zaten, sosyalistlerin eşitlik ile özgürlük arasında katı bir ayrım yapan liberallere karşı çıkmaları veya özgürlüğü savunmak amacıyla geliştirdikleri argümanlar arasında, sosyalizmin liberal politik değerlerin gerçekleşmesi için gerekli koşulları sağladığına işaret eden bir argümanın da bulunması, esas itibarıyla bu olguya işaret eder. Gerçekten de sosyalizm, liberalizmin negatif özgürlüğünün hiçbir anlamı olmadığını, pek çok liberal hak ve özgürlüğün gerçekleşebilmesi için gerekli maddî koşullar olmadığında boş olduğunu söyler.[67]

Devlet ve Demokrasi

Sosyalizmin, özellikle de devrimci sosyalizmin, bir yandan kapitalizme ve onun politik ifadesi liberalizme karşı çıkarken açıklıkla gözler önüne serilen eleştirel ve negatif tavrıyla kendi felsefesindeki, buna her alanda alternatif nitelikteki, değerli öze işaret eden pozitif tavrın birliği, devlet ve demokrasiyle ilgili görüşlerde de tüm çıplaklığıyla görülür. İşte bu durumun bir sonucu olarak, sosyalizm, devlet ve demokrasiden iki farklı anlamda söz eder.

Devlet: Gerçekten de, sosyalizmin baskın formunu ifade eden Marksist veya devrimci sosyalizm açısından, devlet üstyapının bir parçası veya bir üstyapı kurumu olarak temele, yani bir toplumdaki üretim araçlarına ve ilişkilerine bağlıdır. Devlet, sosyalist bakış açısından, gerçekte egemen sınıfların çıkarlarını temsil edip, bunları korumakla yükümlüdür. Başka bir deyişle, sosyalizmde devletin toplumun ortak çıkarlarını temsil eden bir kurum oluşundan söz etmek mümkün değildir; buna göre, devlet eski çağlarda köle sahibi kişilerin, Ortaçağda feodal lordların ve modern dönemde de burjuvaların çıkarlarını temsil eden ve dolayısıyla statükonun devamını sağlamaya çalışan bir araç olma statüsündedir.

---

[67] Z. Bauman, *a.g. e.*, s. 59.

Buradan da anlaşılacağı üzere, sosyalizm devletin, herhangi bir politik düzende herkesin çıkarlarını temsil etmediğini, sahip olduğu ideolojik aygıtlarla egemen sınıfın baskı aygıtı olduğunu iddia eder. O, bu yüzden, söz gelimi kapitalist sistemde hâkim sınıfı temsil eden burjuvanın ortak işlerinin yürütücüsü, burjuvazinin icra komitesi olan devletin, herkesin çıkarına hizmet edecek bir şekilde dönüştürülmesi gerektiğini savunur. Egemen sınıfın çıkarlarını temsil ederken doğallıkla statükonun devamı için çalışan devlet, polisi, askeri ve mahkemesiyle aynı zamanda merkezî ve yoğun bir iktidarı ifade ettiği için, devrimci sosyalizme göre, barışçı ve demokratik yollardan dönüştürülemez.

Devrimci sosyalizme göre, devletin, toplumun tüm sınıflarının iyiliği ve mutluluğun adına yıkılması kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist düzende sömürülen işçilerin iktidarı ele geçirmesinden sonra üretim araçlarının mülkiyeti devlete geçecektir; işte bu geçiş gerçekleştiğinde, bütün sınıf ayırımları ve çatışmaları ortadan kaldırılacak ve toplumda sınıf çatışmasının temelleri yıkılıp yolları kapatıldığında, devlete de ihtiyaç kalmayacaktır. Devrimci sosyalizm yönünden devrimin tamamlanması, devletin belirli bir sınıfın değil, fakat bütün bir toplumun temsilcisi hâline gelmesi, yani gereksizleşmesi ve en nihayetinde de tamamen sönmesi anlamına gelir.

Sosyalist Söylemde Üç Ayrı Devlet Düşüncesi: Bir başka sosyalist düşünür ve eylemci olan Lenin de aynı şekilde proletaryanın devrimci diktatörlüğü olmadığında, kapitalizmden komünizme doğru siyasî geçiş sürecinin tamamlanamayacağı veya başarılamayacağı kanaatindeydi. Ona göre, yeni yönetici sınıfın, hem sömüren burjuva sınıfının muhtemel direnişini ezmek, hem de bütün işçileri ve ezilenleri sosyalizmin inşasına giden yolda örgütleyebilmek için, iktidarın ve şiddetin merkezî olarak örgütlenmesi anlamında devlete ihtiyaç vardı. Şu hâlde sosyalist siyaset felsefesi, gerçekte üç ayrı devletten söz etmekteydi: Statükonun korunmasına ve kapitalistlerin sömürü amacına hizmet eden ve dolayısıyla da tamamen baskıcı olan "kapitalist devlet"; sınıfsız topluma geçiş amacına ve dolayısıyla da kurtuluşa, sadece işçilerin değil, fakat burjuvaların da özgürleşimine hizmet eden "sosyalist devlet" ve nihayet komünist toplumda, sınıfsal ayırım ve çatışmalar ortadan kalktığı, kendisine ihtiyaç bulunmadığı için "sönen devlet".

Demokrasi: Devrimci sosyalizm, demokrasiye de aynı şekilde yaklaşmış; onun da gerçek sınıf çıkarlarını gizleyen bir başka kapitalist mit ya da burjuva yanılsaması olduğuna işaret etmiştir. Liberal demokrasi, sosyalistlere göre, politik karar alma süreçlerine sadece aldatıcı bir katılım duygusu yaratır; oy verme sürecinin halkın yönetimini temin edemeyeceğini savunan sosyalistlere göre, söz konusu "burjuva demokrasisi"nde, seçmenler gerçek çıkarlarının nerede yattığını bilemeyecekleri gibi, usta konuşmacı ya da hatipler tarafından kandırılabilirler. Sorun, burjuva demokrasisinin, kendisi de sömürüye dayalı adaletsiz ekonomik ilişkilerin bir sonucu olan mevcut iktidar ilişkilerini değiştirmek yönünde en küçük bir alternatif getirmeyip, bu ilişkileri olduğu gibi yansıtmasından kaynaklanır. Bu yüzden, halka oy kullanma şansı tanımak, mevcut iktidar ilişkileri ıslah edilinceye kadar, vakit kaybından başka hiçbir işe yaramadığı gibi, sadece bir yanılsamaya hizmet eder.

Demokrasiden, dolayısıyla halk tarafından yönetimden ziyade, halk için yönetimi anlayan sosyalizm, gerçek demokrasinin bir "halk demokrasisi" olduğunu dile getirir. Yani, sosyalizm liberal politik düzende yaşatılmak istenen hak ve özgürlükler ile bu özgürlüklerin iktisadî alandaki yokluğunun yarattığı çelişkiye işaret eder. Politik sistemdeki demokratik katılımla kapitalist işletmedeki güç ilişkilerinin otoriter doğasını karşı karşıya getiren sosyalizm gerçek demokrasinin, liberal değerlerin ekonomik alana uygulanması ya da ekonomik hayatın demokratik dönüşümü yoluyla sadece kendisi tarafından gerçekleştirilebileceğini ima eder.

Piyasa ve Ekonomi

Kapitalizmi büyük ölçüde ahlâkî gerekçelerle eleştiren sosyalizm, ona aynı zamanda iktisadî başarısızlıkları nedeniyle karşı çıkar. Kapitalizmin anarşik pazar güçlerine dayanması bir yandan onu istikrarsızlık, hatta krizlere gebe hâline getirirken, diğer yandan işçileri işsizliğe ve güvensizliğe sevk edebilmektedir. Üretimin giderek makineleşmesi suretiyle işçilerin birbirlerine karşı düşman ve büyük ölçüde boğaz tokluğuna çalışır hâle gelmesi, sosyalistlere göre, kapitalizmin insan kaynaklarıyla doğal kaynakları yeterince etkin bir biçimde kullanamadığı

anlamına gelir. Kapitalizmin, bütün dinamizmine rağmen, yine salt kâr amaçlı olarak tüketim ürünlerine yönelmesi, pek çok temel ihtiyacın karşılanamamasına yol açar.[68] Kapitalizm, bunun dışında, iktisadî faaliyetin sosyal mâliyetlerini yeterince dikkate almadığı gibi, uzun vâdeli ekonomik kalkınmanın çevresel faktörler benzeri zorunlu önkoşulları üzerinde de yıkıcı bir etkide bulunur.

Sosyalizm açısından bunun çözümü, kaynakların insanlığın temel ihtiyaçlarını karşılama doğrultusunda ve bu arada, başkaca sosyal ve etik amaçlara hizmet edecek şekilde, doğru, etkin ve rasyonel bir tarzda kullanılmasını sağlayacak olan plânlı ekonomiye geçiştir. Yani, sosyalistler üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan kapitalizm ya da serbest pazar sisteminin ortak mülkiyete dayalı, iktisadî gelişmenin merkezî bir güç eliyle plânlandığı ekonomik bir sistemle değiştirilmesi gerektiğini savunurlar. Sosyalizmin bu doğrultudaki görüşlerine en büyük darbeyi, Doğu Avrupa'da komünizmin çöküşünün indirdiği söylenebilir. Nitekim, pek çok sosyalist bu tarihsel olaydan sonra, ortak mülkiyet ve iktisadî kaynakların devlet eliyle kontrolü düşüncesinden uzaklaşarak daha esnek, demokratik ve adem-i merkezîyetçi bir iktisadî sistemin savunuculuğunu yapmaya başlamıştır.

Bu konuda en ileri gidenler, piyasa kavramını revize etmeye ve piyasayı kapitalizmden ayırmaya çalışan "piyasa sosyalizmi" olmuştur. İktidarın daha yaygın bir biçimde dağıtıldığı, sadece işçilerin değil, fakat sermaye sahipleri ve tüketicilerin de çıkarlarının dikkate alındığı bir toplum modelinin savunuculuğunu yapan pazar sosyalizmi, mal ve hizmetlerin yararlı bir bölüştürücüsü olarak piyasa kavramını muhafaza eder. Bu anlayışa göre, özgürlüğümüzü gerçekten kullanmak ve hayatımızı gereği gibi şekillendirebilmek için, piyasanın sağladığı avantajlardan yararlanmak gerekir. Sovyet sisteminin ve bu arada dünyanın çeşitli yerlerindeki merkezî olarak kontrol edilen ekonomilerin çöküşünün ortaya çıkardığı ampirik meydan okumaya rağmen, pazar sosyalizminin dahi, en azından belirli temel kaynakların devlet tarafından kontrol edilmesi gerektiği; doğrudan müdahale şeklinde tezahür etmek yerine, yol gösterici olması bekle-

---

[68] H. W. Laidler, *Socialism in Thought and Action*, New York, Macmillan, 1931, ss. 15-18.

nen bir planlamadan vazgeçilemeyeceği düşüncelerini koruduğunu söylemek yanlış olmaz.

(4) Anarşizm

Pek çok araştırmacının liberalizm ile sosyalizm arasındaki buluşma noktası olarak değerlendirdiği anarşizm, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ürünü olan modern siyaset felsefesi anlayışını ifade eder. Anarşizm, sosyal düzensizlik anlayışının savunuculuğundan ziyade, bireysel özgürlüğün var olduğu otoritesiz bir düzen anlayışının savunuculuğunu yapan ve dolayısıyla hukuk, mahkemeler, hapishaneler ve ordu gibi baskı araçlarına sahip olan devleti, toplumsal düzensizliğin çaresi değil, başlıca nedeni olarak değerlendiren görüştür.[69] Genelde dört ana iddiada bulunur: **(i)** İnsanların devletin emirlerine itaat etme gibi bir yükümlülükleri yoktur; **(ii)** devletin yıkılması gerekir; **(iii)** bir tür devletsiz toplum mümkün ve arzu edilebilir bir şeydir; **(iv)** devletten anarşiye geçişi mümkün kılan gerçekçi bir sürecin varlığından söz edilebilir.[70]

Anarşist Geleneğin Özü

Genel anarşist bakış açısı içinde çok sayıda farklı konum bulunmasına rağmen, ana politik bölünmenin özel mülkiyeti reddetme veya sınırlama eğilimi gösteren *sosyalist anarşizm* ile özel mülkiyeti savunurken, serbest pazar mübadelesini arzulanan toplum için bir model olarak gören *bireyci anarşizm* arasında olduğu kabul edilir. Bunlardan sosyalist anarşizm temelde doğal hukuk anlayışıyla insanın sınırsızca gelişebileceğini veya yetkinleşebileceğini savunan yetkinlikçi etik anlayışına dayanırken, bireyci anarşizm doğal haklar öğretisini ve egoist etik anlayışını temele alır. Anarşizmi sınıflama yolunda bir diğer temel ayırım ise, on dokuzuncu yüzyılın söz konusu sosyalist ve bireyci anarşist anlayışlarını da ihtiva eden *eski anar-*

---

[69] N. S. Love (ed.), *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*, Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, s. 353.

[70] G. Crowder, "Anarchism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

şizmi ile İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen ve feminizm, ekoloji ve postmodernizm benzeri akımların genel kavrayışları ve etik vukuflarından yararlanan *yeni anarşizm* arasındadır.[71]

Bireyci anarşizmin başlıca temsilcileri Max Stirner, Benjamin Tucker, Albert Jay Nock ve Murray Rothbard'dır. Aslında birçok konuda birbirlerinden ayrılan bireyci anarşistleri birleştiren en önemli bağ, onların bireye bağlılıkları, bireysel özgürlüğün değerine yaptıkları radikal vurgudur. Bireyci anarşizm toplumsal olanla ilgili bütün kurgulara şüpheyle bakmış ve tüm bu unsurların bireysel özgürlük önünde engelleyici olacağını savunmuştur. Daha ziyade Birleşik Devletler'de etkili olan bireyci anarşizm, aynı zamanda özel mülkiyetin değerine verdiği önemle seçkinleşir.

Çok daha genel ve etkili bir çerçeve oluşturan sosyalist anarşizmin kapsamı içine ise, en az beş farklı anarşist akım girer. Bunlardan birincisi, Michael Bakunin tarafından temsil edilen *kolektivist anarşizm*dir. Yıkıcı dürtüyü mutlaklaştırıp devrime mutlak bir inanç beslemekle birlikte, Marksizme karşı çıkan Bakunin, bireyin kendini gerçekleştirme, özgürlük ve mutluluğa erişme sürecinde komünal varoluşa büyük bir önem vermekteydi. Bu bağlamda, komünler içinde "herkesten yeteneği kadar, herkese emeğine göre" şeklinde özetlenebilecek kolektivist ilkenin uygulanmasını talep etti.[72]

Bakunin'in ölümünden sonra Piyotr Aleksieviç Kropotkin tarafından devam ettirilen anarşist kuramın yeni versiyonu *komünist anarşizm* olarak bilinir. Bilimci biri olan Kropotkin anarşizmi aslında, modern bilimin birlikli bir felsefeye doğru ilerleyen bütünsel hareketinin bir veçhesi olarak görüyordu; doğada hâkim öğenin, rekâbet veya çatışma hâlindeki güçlerin birbirlerine uyarlanması yoluyla ulaşılan nihaî nokta olarak ahenk olduğu kanaatindeydi. Hayvan topluluklarında olduğu gibi, beşerî cemaatlerde de hâkim fenomenin karşılıklı yardım olduğunu; ahengin ancak metafizik, hukuk ve devlet otoritesinin yıkılmasıyla birlikte gerçekleştirilebileceğini savunan Kropotkin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Colin Ward ve Murray Bookchin gibi diğer komünist anarşistlerle birlikte,

---

[71] N. S. Love (ed.), *a. g. e.*, s. 361.

[72] I. Keser, "Anarşizm", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 371.

üretim araçlarının mülkiyetinde, ortaklığın ötesinde, tam bir paylaşımı savunmuş ve devletin yıkılmasından sonra, merkezle hiçbir bağı olmayan ve aynı anda tarımla endüstriye, kent yaşamıyla kırsal yaşama, eğitimle çıraklığa dayanan bir toplum modeli önermiştir.[73]

Üçüncü anarşizm türü *karşılıkçı anarşizm*, aslında anarşizmin de babası olarak görülen Pierre Joseph Proudhon tarafından geliştirilmiştir. Karşılıkçı anarşizm, sosyal bir devrimi politik mücadele yoluyla gerçekleştirme fikrine karşı çıkmış ve toplumsal dönüşümün ekonomik alanda gerçekleştirilecek alternatif örgütlenmeler yoluyla ve böylelikle de para ekonomisinin alt edilmesiyle gerçekleşebileceğini savunmuştur. Başka bir deyişle, değişimin devrim yoluyla değil de, evrimsel bir süreçte gerçekleştirilmesinden yana olan karşılıkçı anarşizm, devlete dayalı politik örgütlenmenin yerini ekonomik örgütlenmenin alacağı kanaatindeydi. Ona göre, hükümetler ve devletler ortadan kalkacak ve bireyler birbirleriyle karşılıklı ekonomik sözleşmeler yoluyla ilişki kuracaklardı.

Anarşizmin temeline sendikaları yerleştirmekle farklılaşan ve ihtilâlci sendikacılık olarak da bilinen *anarko-sendikalizm*, anarşist düşüncenin önemli geleneklerinden bir başkasını meydana getirir. Anarko-sendikalizm sosyalist devrime inanıyor; devrimin, kapitalist sistemin sendikalar tarafından gerçekleştirilecek bir genel grev sonucunda yıkılmasıyla sağlanabileceğini ileri sürüyordu. Gerçekten de, anarko-sendikalizm partiler, parlamento ve demokrasi benzeri devlet yönelimli her tür politik unsuru ve konumu reddedip, birçok noktada yoğun bir anti-entelektüel eğilim sergiledi. Devlet yıkılınca, başkaldırının temel organları olan sendikaları, özgür toplumun üzerlerinde yükseleceği temel birimler olarak gören anarko-sendikalizme göre, üretici gruplar yeni toplumun çekirdeğini oluşturacaktı. Klâsik anarşizm genel çerçevesi içinde geçen sonuncu anarşizm türü, ünlü Rus romancısı Lev Tolstoy tarafından geliştirilmiş olan *barışçı anarşizm*dir. Bu tür bir anarşizm, devlete, hukuka

---

[73] M. Nomad, "The Evolution of Anarchism and Syndicalism: A Critical Review", *A Survey of 20th Century Political Ideas*, New York, 1948 s. 335.

ve özel mülkiyete karşı çıkarken, her türlü şiddeti reddeder, ve ahlâkî bir devrimin kaçınılmazlığına işaret eder.[74]

Anarşizmin İnsan Doğasıyla İlgili Görüşü

Anarşizm, her ne kadar insanın özü itibarıyla iyi olduğunu söylese de, anarşist düşünce geleneklerinin bu konuda standart bir görüşe sahip oldukları söylenemez. Söz gelimi, hareket noktası, anarşizmin bireyci ya da sosyalist olmasına bağlı olarak farklılık gösterir. Bireyci bakış açısı, insanın kendi hayatını toplum dışında planlayabilen bağımsız ve özerk bir fail olduğunu düşünür. Bireyci anarşizm, bu yüzden doğal haklara ve egoizme başvurur. Kendi içine kapalı, kendi dünyasını ve değerlerini inşa eden birey, doğallıkla kendi kendisinin sahibi olan bir varlıktır.

Doğal hukuka başvurup, daha ziyade yetkinlikçi bir etik anlayışı benimseyen sosyalist anarşizm ise, cemaat ya da toplumdan hareket eder. Gerçekten de, sosyalist anarşizm insanları bir cemaat içinde gelişen ve özgürlükle bireyselliği cemaat içinde elde eden bireyler olarak resmeder. Elbette, çevresel koşullara bağlı olarak sınırsızca gelişip yetkinleşebilen bu insan, bireyci anarşizmin bireyinden farklı olarak, diğerkâmdır; yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği yapmaya eğilimlidir.

Çıkış noktalarındaki ve insan doğası tasarımlarındaki kimi önemli farklılıklara rağmen, bütün anarşizmleri bir araya getiren en önemli nokta, bireyin özerkliğine duyulan inançtır. Bireyin devletin yasalarına itaat etme ödev ya da yükümlülüğünün reddiyle sonuçlanan "felsefî anarşizm"e vücut veren bu özerklik anlayışına göre, söz konusu itaat yükümlülüğü bireyin özerkliğiyle, yani onun kendini yöneten kişi olarak davranma yükümlülüğüyle çelişir. Zira devletin emri dolayısıyla belli bir biçimde eyleme ödevini kabul etmek, bireyin sadece eylemlerin doğruluğunu kendi başına yargılama yeteneğini değil, fakat kendini yöneten fail olarak davranma yükümlülüğünü de ortadan kaldırır. Söz konusu moral özerklik, insanı ya da bireyi her ne ise o yapan temel özellik olduğundan, içeriği her ne olursa

---

[74] G. Woodcock, "Anarchism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 177-79.

olsun, devletin herhangi bir emrine itaat etme genel ödevi kabul edilemez bir şeydir.[75]

Devlet Eleştirisi

Anarşizm, birey açısından iyi bir hayatın ancak sınırlayıcı, zorlayıcı, baskıcı yapılar olmadığı zaman mümkün olacağını savunurken, özgürce seçilmiş bir hayatla veya hayat tarzıyla uyuşmayan kurum ya da yapı ve dogmalara şiddetle karşı çıkar. O, daha özel olarak da, özde iyi olduğunu düşündüğünü insanın doğasının devlet ve kurumlar tarafından bozulduğunu, toplumsal ve ahlâkî kötülüklerin kaynağının devlet olduğunu, bu kötülükler devlet tarafından ortadan kaldırılamayacağı için, tüm kötülüklerin kaynağı olan devletin yıkılması gerektiği sonucuna varır.[76]

Anarşizmin devletin yıkılması gerektiği görüşünü desteklemek üzere geliştirdiği argümanların başında, klâsik anarşist gelenek içinde öne sürülen yararcı argüman gelir. Bu argümana göre, devlet veya politik otorite, toplumu eşitsiz ve düşman sınıflara bölmek suretiyle insanın mutluluğuna zarar veren "mülkiyetin yerleşik yönetimine" sağladığı destek dolayısıyla ve rekabetin sınırlarını zorlama eğilimiyle, zararlı bir kurum olmak durumundadır.[77]

Anarşizmi desteklemek üzere geliştirilen ikinci bir argüman da devletin insanın özerk kişiliğinin sınırsızca gelişimini ihtiva eden bir süreç olarak yetkinleşebilmesine verdiği zarara işaret eder. Argümana göre devlet, ya doğrudan müdahale yoluyla, veya itaat tavrının gelişmesini teşvik etmek suretiyle ya da bir sınıfı başka bir sınıfın kölesi hâline getiren eşitsiz ilişkileri pekiştirerek insanın özerkliğine onulmaz yaralar verir. Dolayısıyla, devletin gerçek insanlığın önündeki bir engel olarak yıkılması gerekir.

---

[75] E. Goldman, "Anarchism: What it Really Stands For?", *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies* (ed. by N. S. Love), Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, s. 367.

[76] G. Ostergaard, "Anarchism", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought* (ed. by E. Gellner - R. Nisbet - A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, s. 13.

[77] E. Goldman, *a. g.e.*

Devlete karşı çıkışın, bir kez daha klâsik anarşistlerde görülen üçüncü bir gerekçesi, doğaya içkin veya doğadan türetilebilir olan bir ahlâk yasasının olduğu kabulüne dayanır. Doğal hukuk anlayışına yaslanan söz konusu anarşist düşünürler, bununla birlikte doğal hukukun formu ve içeriği konusunda farklılık gösterirler. Hristiyan Tanrı'sının buyruğu olarak doğal hukuk geleneğine en yakın olan anarşist düşünür, anarşistler arasında dini bütün yegâne şahsiyet olan Lev Tolstoy'dur. Buna göre, evrensel kardeşlik düşüncesini ve kişinin komşusunu sevmesi gerektiğini bildiren buyruğu temele alan Tolstoy, bu buyruk ve ideallerin, yanlış ulusal kimlikler ve sınıfsal ayrımlar yaratmak suretiyle insanlar arasına aşılmaz engeller koyan devletlerin var oluşuyla bağdaşmaz olduğuna işaret eder. Doğal hukuku seküler bir biçimde yorumlayan Kropotkin ise, Darwinci evrim kuramından yola çıkar ve Spencer gibi "sosyal Darwinistlerin" tam tersine, evrimsel gelişmede başat faktörün, tür içinde rekabet değil, fakat dayanışma olduğunu savunur. Kropotkin'e göre, devletin insanoğlunun bu en temel doğa yasasına uymasını engellediği için, yıkılması gerekir. Daha bireyci gelenek ise Rothbard örneğinde olduğu gibi bireyin doğal haklarına, Stirner örneğinde olduğu gibi, onun kişisel çıkarına dayanan argümanlar geliştirmiştir.

Anarşizmin Özgürlük, Eşitlik ve Adalet Anlayışı

Devlete ve politik otoriteye baskıcı doğası nedeniyle karşı çıkan anarşizmin, en temel değeri özgürlüktür. Gerçekten de, baskıyı "kişiye karşı saldırgan fizikî şiddet olarak" değerlendiren anarşizm, devleti ortadan kaldırmanın baskının esas kaynağının ortadan kaldırılması ve özgürlüğün hayata geçirilmesi anlamına geldiğini kabul eder. Buradan da anlaşılacağı gibi, özgürlüğün insan türünün bir özelliği olduğunu ve bu nedenle doğal sınırlar dışında engellenmemesi gerektiğini, insanın "gelişmesiyle" birlikte özgürlüğün de geliştiğini ve özgürlüğün bölünemez olduğunu dile getiren anarşizmin özgürlük telakkisi, bireyin gelişiminin dıştan gelen bir baskı ile engellenmemesi olarak, öncelikle negatif bir özgürlük telakkisi olmak durumundadır. Buna göre, negatif özgürlüğü bireye dışarıdan getirilen kasıtlı fizikî engelleme, sınırlama, zorlama ya da tahdidin ol-

maması olarak anladığımız takdirde, anarşistler bu türden tüm baskı ve zorlamaların kendi kendisinin sahibi olan benlik düşüncesiyle çatıştığına işaret ederler. Bireylerin kendilerine, kendi bedenlerine sahip olma hakları varsa, negatif özgürlük anlayışı gereği, hiç kimse ya da kurum, onları bir şeye zorlayamaz; bu yüzden, herkesin özellikle devletten gelecek mutlak saldırıdan korunma ve kurtulma hakkı vardır.[78]

Bununla birlikte, anarşistler özgürlükten sadece negatif özgürlüğü anlamayıp, bu tür bir özgürlüğü pozitif bir özgürlükle tamamlamaya çalışırlar.[79] Başka bir deyişle, onlar için özgürlük, olumlu bir amacı gerçekleştirmede baskıdan bağışık olma özgürlüğü olmak durumundadır. Çünkü pozitif özgürlük, bireyin kendisini özerk bir biçimde yönetmesini, kendine kurallar koymasını ve kendi hedeflerini seçmesini gerektirir. Dahası, özgürlüğün başkalarını suistimal etmeyen, sömürmeyen ve aşağılamayan hedef ya da amaçların seçimiyle ilgili olduğunu, yani özgürlüğün ahlâkî bir boyutu olması gerektiğini öne süren anarşistlere göre özgürlük, doğanın insana bahşettiği güçlerin, kapasite ve yeteneklerin tam olarak gelişmesini sağlamakla ilgili bir şeydir. Ve nihayet, en azından klâsik anarşizm açısından kurucu moral amaçların bir cemaat düzeninde somutlaşması gerekir.

Özgürlük, anarşizmde en önemli moral ve politik değer olmasına rağmen, tek değer değildir; bu yüzden, anarşistler özgürlüğü eşitlik ve adalet ile tamamlamaya çalışırlar. Nitekim, bir tek kişinin özgürlüğünün ancak herkesin eşit olması ile elde edilebileceği tezinden hareket eden anarşizm özgürlüğün, hem ilkesel hem de olgusal olarak, eşitlik aracılığıyla gerçekleşmesini de adalet olarak tanımlar. Gerçekten de anarşist düşünürlere göre özgürlük, yalnızca adalet ile gerçekleştirilebilir. Bireysel olarak ele alınabilecek özgürlüğün bütün topluma yayılması, ancak bütün toplum üyelerinin benzer koşullara sahip olması ile gerçekleştirilebilir ki, bu da güçlü bir sosyal adaleti zorunlu kılar.

Anarşizmin ortaya çıktığı dönemdeki belirgin toplumsal adaletsizliğin, anarşist düşünürlerin özellikle de sosyal adaleti görüşlerinin ayrılmaz ilkelerinden biri hâline getirmelerine yol

---

[78] E. Goldman, *a.g.e.*, s. 368.

[79] A. Vincent, *a.g.e.*, ss. 202-203.

açmış olduğu söylenebilir. Toplumsal adalet olmadan bireysel özgürlüğün de olamayacağını öne süren anarşizme göre, sosyal adaletin en temel işlevi, onun insanların birbirlerinin özgürlüğünü engelleyecek biçimde mücadeleye girmelerini gerektirecek bir toplumsal düzene izin vermemesi, yani bütün toplumun eşit koşullara sahip olmasını sağlamasıdır.

Anarşistler işte bu yüzden, sadece devlete değil, fakat toplumsal eşitlik ve adaleti savunmaları nedeniyle mevcut kapitalist sisteme ve özel mülkiyete de karşı olmuşlardır. Örneğin, mülkiyetin toplumsal eşitliğin önünde aşılmaz bir engel oluşturduğunu düşünen anarşist Proudhon'a göre, toplumun esası çalışmadır, emektir; mülkiyet ise çalışmadan kazanç sağladığı için, toplum düzenini bozar. Bu olumsuzluk, sonuçta adaleti ve nihayet, insanın en kutsal öğesi olan özgürlüğü engeller. Bu yüzden Proudhon, mülkiyetin "bir insanın bir şeyden yararlanmak hakkından ziyade, başkalarını bu şeyden yararlanmaktan men etmek; ötekini yoksun bırakmak hakkı olduğunu" öne sürmüştür.[80]

Anarşizm, kapitalist sisteme sosyal eşitsizliği kurumsallaştırmasının yanında, insanı inkâr ettiği için de karşı çıkar. Anarşistlere göre, kapitalizm, işyerlerini örgütleme biçimiyle insanın entelektüel ve kültürel yönünü inkâr ederek, onu salt biyolojik bir türe indirgemekte ve insanı sadece gücü ölçüsünde değerlendirmektedir. Bu özelliğiyle kapitalizm toplumsal sömürünün bir yöntemi olmaktan öte, insanın insanî olan bütün yönlerinin reddedilmesi olarak ortaya çıkar. İnsan, fabrika örgütlenmesinde, sadece gücünden faydalanan bir canlıya indirgenmiş, işin yapılması konusunda bilgisine asla başvurulmamış ve iş hayvanlarından bir farkı kalmamıştır. Anarşistlere göre, üretimin birinci hedef olduğu her sistem, insanın inkârıdır; çünkü bu sistemlerin her birinde mal ve hizmet üretiminin niceliksel artışı, insanın aleyhine işleyen bir biçimde gerçekleştirilmektedir.

Özgürlüğün gerçekleşmesinin toplumsal adaletin sağlanması yoluyla, sosyal adaletin sağlanmasının ise toplumdaki mevcut bütün ayrıcalıkların ortadan kaldırılması ya da başka bir ifadeyle eşitliğin temin edilmesi veya sınıfsız bir topluma geçilme-

---

80 I. Keser, "Anarşizm", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 374.

siyle mümkün olacağını savunan anarşizmin, özgürlüğün engelleyicisi olarak baskıya, baskının kaynağı olarak otoriteye, otoritenin entelektüel boyutunun ifadesi olan dogmaya ve otoritenin ekonomik gücünün kaynağı olan mülkiyete karşı çıkması olarak doğal bir şey olamaz.

Anarşi Tipleri ve Devletsiz Topluma Geçiş

Anarşizm devletin neden yıkılması gerektiğini bildiren argümanlarından sonra, her bakımdan istenir, arzu edilir bir alternatif olarak devletsiz toplumun neliğiyle ilgili açıklamalar ortaya koyar. Söz konusu genel resimde de anarşistler arasında birtakım farklılıklar ortaya çıkar. Başka bir deyişle, devletsiz toplumun nasıl olacağı konusunda, anarşist düşünürler bir uçta Kropotkin'in irâdî karşılıklı yardımla belirlenen toplum görüşü, diğer uçta ise Stirner'in "egoistler birliği" olarak toplum görüşü bulunacak şekilde ciddî farklılıklar gösterirler. Bu çerçeve içinde başka bir ayrılık konusu ise, devletsiz toplumda refah ya da zenginliğin nasıl dağıtılacağıyla konusunda ortaya çıkar. Klâsik anarşist gelenek bu bağlamda özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını veya sınırlandırılmasını savunur; oysa bireyci anarşizm, pazar mübadelesini toplumsal ilişkiler açısından en önemli model olarak görürken, özel mülkiyeti savunur. Klâsik anarşizmde hâkim anlayış Kropotkin'in herkesin ihtiyacına göre gerçekleşecek bir dağılımı öngören komünist anarşizmidir; oysa, karşı uçta yer alan anarko-kapitalizm pazarın işleyişine yapılacak her tür müdahaleyi reddeder.

Anarşist düşünürlerin farklılık gösterdikleri başka bir nokta da mevcut devlet düzeninden devletsiz düzene nasıl geçileceği noktasıdır. Söz gelimi Bakunin gibi anarşistler Marksist öncü parti ve bir geçiş dönemi idaresi benzeri anlayışları, söz konusu araç ve çözümlerin otoriter olduğu temeli üzerinde reddederler. Şiddet ihtiva etmeyen bir geçiş yöntemi üzerinde duran klâsik anarşist düşünürler arasında William Godwin çözüm olarak rasyonel aydınlanmayı, Tolstoy dinî uyanışı ve ahlâkî bir devrimi görür; Bakunin ve Kropotkin bilimin rolünü vurgular, buna mukabil Tucker, vergi ödemeyi veya askere gitmeyi reddetme benzeri sivil itaatsizlik eylemlerinin savunuculuğunu yapar. Söz konusu ütopik ve hatta romantik eylem tarzları dı-

şında, anarşistler arasında ihtilalci eylemin kaçınılmazlığına vurgu yapan düşünürler de vardır. Ama bu son kategoriye giren düşünürler dahi anarşist devrimin kendiliğinden gerçekleşmesi veya aşağıdan yukarıya doğru olması gerektiğinde ısrar ederler.

(5) Feminizm

Gerek liberal, gerek muhafazakâr ve gerekse sosyalist ya da anarşist siyaset felsefeleri, özde modern dönemin klâsik siyaset felsefelerini temsil eder. Oysa yakın zamanlarda ortaya çıkan ve aralarında feminist politika felsefesi, yeşil felsefe ve post-modern siyaset felsefesinin de bulunduğu yeni siyaset felsefesi anlayışları, geleneksel siyaset felsefesinin "kadını", veya "doğa"yı ya da "öteki"ni dışlayan temel yapılarını sorgulayıp, alternatif politik kavrayışların savunuculuğunu yapar. Örneğin, feminist politika felsefesi, geleneksel politikaların ayrımcılığa nasıl hizmet ettiğini gözler önüne sererek, politik felsefenin temel kavram ve kaynaklarının kadınların hizmetine koşulabilmesinin yollarını ortaya çıkarmaya çalışır; bu bağlamda, geleneksel siyaset felsefesinin kadınları nasıl adaletsiz bir muameleye tâbi tuttuğunu ifade ederek, bu adaletsizliğin ortadan kaldırılabilmesinin yollarını arar.[81]

Gerçekten de, siyaset felsefesinin temel meselesi olan devletin meşrulaştırılması problemi dikkate alındığı zaman, bu durum açıklıkla ortaya çıkar. Buna göre, bu tür bir meşrulaştırma çabası, her şeyden önce devletin yurttaşlardan neler talep ettiği ve yurttaşların devlete karşı ne gibi yükümlülükleri olduğuyla ilgili birtakım sorular ortaya koyar. Feminist siyaset felsefesi de, kadınları etkilediği biçimiyle, aynı sorular ve problem üzerinde durur. Nitekim, o, önce devletin erkeklere ve kadınlara karşı bakışı ve muamelesindeki farklılıklara işaret ederek, bunun nedenlerini sorgular. Buna göre, *birinci dalga feminizm* erkeklere oy hakkı verirken, kadınları bu haktan yoksun bırakan veya evli kadınların miras ya da mülkiyet haklarını engelleyen yasaları sorgular. Feminist politika felsefesinin bu noktada kadınlarla erkeklerin eşitliğine vurgu yaparak, farklı hukukî

---

[81] N. S. Love (ed.), *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*, Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, s. 490.

ve politik muamele için bir haklılandırma talep ettiğini söyleyebiliriz.[82]

Fakat feminist politika felsefesi, söz konusu eşitlik politikasıyla yetinmeyip, yakın zamanlarda özerklik ve farklılık politikalarıyla daha radikal bir doğrultuya yönelmiştir. Başka bir deyişle, yasaların cinsiyet bakımından tarafsız olduğu yerlerde bile, kadınların politik açıdan oldukça geri ve dezavantajlı bir konumda bulunduklarını; liberal Batı demokrasilerinde kadınları politik yönden etkin olmaktan alıkoyan yasaların artık söz konusu olmamasına rağmen, kadınların politik iktidar, temsil ve etki açısından erkeklerin çok gerisinde kaldıklarını gören *radikal feministler*, bu durumun, tam bir politik eşitliğe erişmenin cinsiyet yönünden tarafsız olan yasalardan daha fazlasını gerekli kıldığını gözler önüne serdiğini düşündüler. Onlara göre, eşitlik kavramıyla ilgili olarak, formel eşitliğin ötesine geçen, daha derinlikli bir kavrayışa ihtiyaç duyulmaktaydı.[83]

İşte bu iki ayrı feminist düşünce geleneği, daha feminizm içinde bile siyaset felsefesine iki ayrı yaklaşımı temsil eder. Bunlardan birincisinde, klâsik siyaset felsefesinin eşitliğe olan ilgisinin kadınlara erkeklerle kıyaslandıklarında daha az hak veren yasalarla bağdaşmaz olduğu gösterilir. İkincisinde ise, siyaset felsefesinin eşitlikle ilgili formel yorumu sorgulanır. Bu açıdan bakıldığında, feminist politika felsefesinin klâsik siyaset felsefesiyle iki şekilde bağ kurduğu söylenebilir: Buna göre, feminist filozoflar her şeyden önce, siyaset felsefesinin temel kavramlarının önce tutarlı bir biçimde uygulanmasının, sonra da yeniden ele alınıp değerlendirilmesinin gerekli olduğunu öne sürerler.[84]

Feminist Politik Felsefesinin Gelişimi

Kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisini sorgulamayı ve hatta, tersine çevirmeyi amaçlayan yeni bir siyaset felsefesi türü

---

[82] S. Mendus, "Feminist Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[83] N. Holmstrom, "Feminist Social and Political Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 599.

[84] M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, ss. 491-92.

ya da anlayışı olarak feminizm, tarihsel olarak birinci dalga feminizm ve ikinci dalga feminizm diye, iki ayrı dönemde ele alınır. Bunlardan birinci dalga feminizm 1830-1920 dönemini kapsarken, ikinci dalga feminizm 1960'lı yıllarda başlayıp günümüze kadar uzanır.

Birinci Dalga Feminizm: Birinci dalga feminizm ifadesini bir eşitlik politikasında bulan *liberal feminizm* şeklinde tecelli eder ve endüstrileşmeyle beraber kadının kamusal alandan dışlanmasının tarihinden hareketle, kadınların haklarını savunmaya çalışır.

Gerçekten de, geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte, eğitim, ekonomik üretim ve hatta politik yaşamın merkezinde bulunan aile kurumunda önemli birtakım gelişmeler olmuştur. Geleneksel toplumun aile düzeninde kadınla erkek arasında derin bir uçurum bulunmuyordu. Fakat sanayileşmeyle birlikte, modern topluma geçildiğinde, ailenin eğitim ve üretim gibi temel işlevleri, yeni yeni zuhur eden kamusal alana kaymaya başladı. Eğitim kurumları çocukları, üretim faaliyetleri ise erkekleri kamusal alana çekince, bir tek kadınların hayatları aileyle sınırlı kaldı. Aile, geleneksel işlevlerini ve dolayısıyla, eski önemini yitirdiği için; eğitimin, ekonominin ve politik alanın merkezi konumuna gelen kamusal alan karşısında ikinci plânda kaldı. Bu da, elbette hayatları aile ile sınırlı kalan kadınların ikincil bir konumda kalmalarını ifade etmekteydi.

Nitekim, giderek yükselen ve önem kazanan kamusal alanda erkekler vatandaşlık hakkına kavuşarak, politik bir kendilik ya da gerçeklik hâline gelmeye başladılar; hukukî eşitlik, özgürlük, seçme ve seçilme hakkı gibi değerlerle tanıştılar. Ama kadınlar bu haklara kavuşamadıkları için, kendilerine toplumsal alanda bir yer bulamadılar. Kamusal alandan dışlanan kadının yeri aileyle sınırlanmıştı. Fransız Devrimi'nden sonra bile, yeniden tanımlanan devlet, politik ve sivil toplum alanlarında, kadın kendisine bir yer bulamadı. Modern dönemin Hobbes, Locke, Rousseau ve Hegel gibi politika filozofları, kamusal alanı sadece erkeğe özgü bir alan olarak gösterirken, kadına burada hiçbir şekilde yer vermemişlerdi. İşte birinci dalga feminizm, ilk kez İngiltere'de, ailenin dışına çıkarak, toplumsal hayata katılmak isteyen orta sınıf kadınların başlattığı bir hareket olarak ortaya çıktı. Aristokrasiden alınarak erkeklere verilen egemenlik ilke-

sinden kendileri de pay almak isteyen kadınlar, kadınlık ve annelik rolünü reddetmeden oy hakkı mücadelesi içinde oldular. Erkekten farklı bir "cins" olma bilinciyle hareket etmeksizin, kamusal alana kabul edilerek, vatandaşlık sıfatı almak için mücadele ettiler. Söz konusu birinci dalga feminizminin ifadesi, Mary Wallstonecraft tarafından temsil edilen *eşitlik feminizmi*dir.

İkinci Dalga Feminizm: 1960'larda başlayan ikinci dalga feminizm ise, kadının erkekten farklı bir cins olduğu bilincine dayanır ve güçlü bir politik hareket olarak ortaya çıkar. Bir farklılık politikası ekseninde gelişen söz konusu feminizm, "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyen Fransız düşünürü Simone de Beauvoir'ın öncülüğüyle gelişmiştir. Bu dönemde kürtaj hakkı üzerinde yoğunlaşan feminist mücadele, cinsiyet ayrımını politik bir konu olarak ele alıp, "katılım", "özerklik", "rıza", "adalet", "kimlik" ve "hak" gibi politik söylemleri dillendirir. Nitekim, feministlerin son dönemde dikkatlerini toplumsal analizden söylem analizine, iktidarın kendisinden kendilerinin temsil haklarına, hatta vatandaşlıktan kimlikle ilgili problemlere yönelterek postmodernist ve postyapısalcı düşünürlerle yakın bir bağ kurdukları söylenebilir.[85] Feminizmi, bir felsefî kuram veya entelektüel bir hareket olmaktan çıkarıp, pratiği şekillendirmeye çalışan politik bir hareket hâline getiren şey de budur. Bu açıdan bakıldığında, feminizmin Batı'da gelişmiş olan modern politika düşüncesine karşı alternatif üretmede önemli bir rol üstlendiği rahatlıkla ileri sürülebilir.[86]

Liberal Feminizm

Liberalizmi bir kez daha adalet ve eşitliğe vurgu yaparken, insanların kendi çıkarlarının peşinden kendilerinin uygun gördükleri şekillerde koşmalarına izin veren tarafsız bir alan olarak tanımladığı devletin en önemli görevinin bireyleri başkalarının müdahalelerinden korumak olduğunu söyleyen bireyci siyaset felsefesi görüşü olarak tanımladığımız takdirde, liberal feminizmin temel söyleminin "erkekle eşitlik" ve "kadının öz-

85 M. Freeden, *a.g. e.*, s. 489.

86 Ö. Çaha, "Feminizm", *Siyaset* (ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s. 563.

gürlüğü" düşüncesi etrafında şekillendiğini kolaylıkla görebiliriz. Çünkü liberalizm kendisine en temel öncül olarak bütün insan varlıklarının özgürlüğü ve eşitliği düşüncesini alır ve devleti, özgürlüğü ve eşitliği teminat altına alan güç ya da aygıt olarak meşrulaştırır. Feminizm, liberalizmi işte bu temel felsefesi itibarıyla benimseyerek, bireyler olarak kadınların haklarına, özellikle de hukuk önünde eşit muameleye tâbi tutulma hakkına ve devletin kadınların özerk bireyler olarak gelişme özgürlüklerini sağlamasına vurgu yaparlar.

Liberal feministlerin talep ettikleri eşitlik düşüncesi, elbette sadece hukuksal eşitlikle sınırlanmış değildir. Aile ve toplumsal hayatta da eşitlik talebiyle ortaya çıkan feministler, ayrımcılığa karşı çıkarken, kadın ve erkeğin iki eşit insan olarak dünyaya geldiğini, bu yüzden erkek için geçerli olan hakların kadınlar için de geçerli olması gerektiğini öne sürerler. Liberal feminizmin, şu hâlde temel kavramı insan kavramı olup, o kadın meselesinin bir insan hakları problemi olduğunu; insan hakları alanında kaydedilecek iyileştirmelerle, bu problemin de çözülebileceğini iddia eder. Liberal feminizm, aynı şekilde özel yaşam alanı olan aileyi savunurken, beşerî bir kurum olan evliliğin de, eşitlikçi bir sosyal kurum hâline getirerek korunması gerektiğini düşünür.

Liberal feminizme göre, kadın aynı zamanda sosyal bir varlık olup, bu durum onun, tıpkı erkek gibi, toplumsal hayatta yer almasını ve kendisini bu bakımdan geliştirmesini gerektirir. Toplumsal hayatta yer almanın kadının özgürlüğünün teminatı olduğuna inanan liberal feministler, doğallıkla onun toplumsal yaşam içinde yer almasını önleyen bütün hukukî ve ekonomik engellerin ortadan kaldırılması gerektiğini savunurlar. Bunun kadın için başarı ve özgürlük fırsatı doğurduğunu öne süren liberal feministler, iş alanında da eşit ücret ve eşit fırsat hakkının savunuculuğunu yaparlar.

İşte bu son nokta, aslında feminist politika felsefesi içinde, genel olarak liberalizmle, özel olarak da liberal feminizmle ilgili, bazı feministlere göre alternatif politikaların gerekliliğine işaret eden kuşkuların açığa çıktığı yerdir. Bu kuşku, liberal feministler rasyonel varlıklar olmak bakımından kadın ve erkeklerin bir ve aynılığını savundukları için, her şeyden önce, liberal politika felsefesinin bireyciliğiyle ilgili olmak durumundadır. Gerçekten de, liberal politika felsefesi açısından, insan

varlıkları özleri itibarıyla rasyonel varlıklar olup, onlar arasındaki fizikî farklılıkların farklı muameleyi meşrulaştırmak amacıyla kullanılmaması gerekir. İşte bu öncülden yola çıkan liberal feministler, tıpkı erkekler gibi rasyonel varlıklar oldukları için, kadınlara da erkeklere ait bütün hukukî ve politik hakların verilmesi gerektiğini söylediler.

Bununla birlikte, kadınlar söz konusu olduğunda, fizikî farklılıkları bir kenara bırakmanın kolayca kabul edilebilecek bir şey olmadığı gibi, bunun âdil olduğuna hükmetmenin, yani adaleti eşitlik üzerinden anlamanın anlaşılır olmadığı, özellikle bir farklılık politikasında ısrar eden sonraki feministler tarafından ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, sadece rasyonalitenin merkezîliğini varsayıp, kadının söz gelimi annelik rolünden kaynaklanan farklılıklarını göz ardı eden liberalizm değil, fakat farklılığın inkârını bir şekilde hazmeden, hatta bunun için çalışan liberal feminizm de sert bir şekilde eleştirilmiştir. Nitekim, eşitlik ilkesine dayalı adalet anlayışına şiddetle karşı çıkan radikal feministler, sonradan adaletin herkese eşit muameleden geçmediğini, tam tersine herkese eşit muamelenin hakkâniyet ölçüsüne uymayarak, kadınların mağduriyetine yol açtığını öne sürdüler. Onlara göre, adaletin temelinin farklı gruplara "farklı haklar" ilkesinde aranması gerekiyordu.

Marksist ve Sosyalist Feminizm

Liberal feminizmin adalet ve eşitliğe vurgu yaptığı ve kadının tâbiiyeti, hatta ezilmişliğinin nedenini kadınların erkeklere verilen politik ve hukukî haklardan yoksun bırakılmasında gördüğü yerde, Marksist ve sosyalist feminizm kadınların ezilmişliğinin doğrudan doğruya onların sosyo-ekonomik koşullarından kaynaklandığını, bu tâbiiyet ilişkisi ya da ezilmişliğin ancak toplumsal ve ekonomik koşullar değiştiği zaman son bulacağını öne sürer.

Marksist Feminizm: Marksist feminizm terimiyle sosyalist feminizm terimi, zaman zaman aynı anlamda, bazen de farklı anlamlarda kullanılır. Buna göre, Marksist feminizmle genellikle analizini Marksist kurama dayandıran, sosyalist feminizm ile de kadınların kurtuluşunun sosyo-ekonomik sistemin dönüşümüne bağlı olduğunu öne süren feminizm anlatılmak istenir.

Hatta bazı durumlarda, sosyalist feminizm ile Marksist feminizm ve radikal feminizmin bir sentezine gönderme yapılır. Her iki durumda da, söz konusu feminizmlere Marksizmin kaynaklık ettiği açıktır.

Gerçekten de, gerek Marksist ve gerekse sosyalist feminizm, özellikle Engels'in ailenin kökeniyle ilgili çalışmalarından hareketle, kadının ezilmesinin temelinde ailenin bulunduğunu öne sürer. Nitekim, Marksist feministler, kapitalizmde özel mülkiyetin kurumsallaşmasıyla birlikte üretim araçlarının erkeklerden oluşan belli bir azınlığın elinde yoğunlaştığına dikkat çekerek, üretim araçlarını elinde bulunduran bu azınlığın toplumsal hayatta da mutlak bir üstünlük kurduğunu öne sürerler. Bu üstünlüğün yansıması ya da ifadesi olan kapitalizmi kadının ezilmişliğinin sadece nedeni değil, fakat ortamı olarak da değerlendiren Marksist feministlere göre, kapitalizm bunu "aile" ile "üretim" sürecini birbirinden kesin çizgilerle ayırarak yapmıştır. Buna göre, üretim toplumsal alana taşınıp erkeğe özgü bir şey hâline getirilirken, kadınla özdeşleştirilen aile yeniden üretim merkezi yapılmıştır.[87]

Marksizm açısından, altyapı ya da üretim biçimi toplumsal ve politik bütün oluşumların temeli olduğu içindir ki, Marksist feministlere göre, bu temel ile bütünleşen erkekler güç ve değer kazanmış, buna mukabil aileyle bütünleşen, hayat alanı aileden ibaret olan kadın, söz konusu temel yapıdan koparılmak suretiyle değersizleştirilip ezilmiştir. Demek ki, liberal feminizmin koruduğu ve önemsediği aileye, Marksist feminizm büyük bir güçle saldırır. Ona göre, kapitalist toplumda yeniden üretim merkezi hâline gelip, kapitalizme emek gücü yetiştiren bir fabrikasyon olma özelliği taşıyan aile dönüşüme uğramadığı, mevcut işlevlerini sürdürmeye devam ettiği sürece, kadının konumunda herhangi bir değişiklik olması beklenemez.

Sosyalist Feminizm: Sosyalist feminizm de temel görüşlerini, argümanı Marksist feminizmin bıraktığı yerden alarak, üretim ve yeniden-üretim süreçlerine bağlı kamusal ve özel ayrımı etrafında geliştirir ve kadının ezilmişliğinin temelini yeniden

[87] R. Wilford, "Feminism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Ecclesshall – A. Finlayson – V. Geoghegan – M. Kenny – M. Lloyd – I. Mackenzie – R. Wilford), Routledge, New York, 2003, s. 199.

üretim alanı olarak aileye karşılık gelen özel alan ile üretim ve çalışma alanı olarak kamusal alan arasındaki ayrımda bulur.[88]

Gerçekten de, sosyalist feministlere göre kapitalizm, erkeği kamusal alana yöneltirken, kadını özel alana hapsetmiş ve ona, çocuk doğurma ve bakma, çocukların sosyalizasyonunu temin etme, ev işlerini yapma, nesillerin devamını sağlama, erkeğin cinsel ihtiyaçlarını tatmin etme ve psikolojik gerilimlerini giderme görevlerini yüklemiştir. Demek ki, kendisinin emek gücünü oluşturan nesilleri çekirdek aile içinde kadın marifetiyle sürdüren kapitalizm, çalışma alanını aileden ayırarak erkeğe tahsis etmiştir. Söz konusu kapitalist sistem içinde üretim yeniden-üretime baskın olduğu için, yeniden-üretim alanında duran kadın da, erkek karşısında ikincil ve ezilmiş bir konuma itilmiştir. Özel ve kamusal alan ayrımlarını iki farklı ekonomik alanın uzantısı olarak gören sosyalist feminizm, şu hâlde kadının ezilmişlik konumunun, bedeninden ya da biyolojik özelliklerinden değil de, kadın ve erkeğin içinde bulunduğu ekonomik koşullardan kaynaklandığını ifade eder. Kadının kurtuluşu, ancak özel ve kamusal alan arasındaki ayrımların yıkılması ve kadınların aile hayatına son verilmesiyle, yani kapitalist üretim biçiminin son bulmasıyla mümkün olabilir.[89]

Radikal Feminizm

Liberal feminizmin kadının tâbiiyetini adaletsiz yasalara bağladığı, Marksist ve sosyalist feminizmin kadının ezilmişliğini sosyo-ekonomik yapılara yüklediği yerde, radikal feminizm kadınlar üzerindeki tahakkümden erkekleri sorumlu tutar. "Patriyarki" gibi feminizmin en temel terimlerinden birini ve "kişisel olanın politik olduğu"nu[90] ifade eden meşhur feminist sloganı radikal feministlerden temin ettiğimiz dikkate alınırsa, onun geleneksel politika felsefesinin amaçlarıyla ilgilerine en sert eleştiri ve saldırıları yönelten feminist yaklaşım olduğu kolaylıkla görülebilir. Çünkü gerek liberal, gerek Marksist ve gerekse sosyalist feminizmlerin kadınların çıkarlarını da ihtiva

---

[88] M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, ss. 499.

[89] Ö. Çı. a, "Feminizm", *Siyaset* (ed. ı '. Türköne), s. 567.

[90] M. Freeden, *a.g.e.*, s. 500.

edecek şekilde değişime uğratılabileceklerine inandıklan siyaset felsefelerine yazıldıkları yerde, radikal feminizm erkek iktidarının meşrulaştırılma yollarından biri olarak gördüğü geleneksel siyaset felsefesine saldırır.

Gerçekten de, radikal feminizme göre, geleneksel siyaset felsefeleri olarak Marksizm, liberalizm ve sosyalizm kadınlann bastırılmasının nedenini, onu daha genel bir problemin özel bir durum ya da örneği olarak yorumlamak suretiyle yanlış teşhis etmişlerdir. Oysa radikal feministler açısından, kadınlann baskılanması ve tahakkümün bizzat kendisi, özel bir baskılama formudur. Kadınlar üzerindeki tahakküm bütün diğer baskılama ve ezme formlarını çok aştığı içindir ki, onunla mücadele etmek için, kadınların baskılayıcılar ya da ezenler olarak erkeklere karşı birleşmeleri gerekir.[91]

Politika felsefesi açısından radikal feminizmin önemi, onun "politik olan" kavramını yeni baştan tanımlamasından kaynaklanır. Buna göre, liberal feminizmin varolan yasaların adaletsizliğine vurgu yapıp, erkeklerin haklarının kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesini talep ettikleri yerde, radikal feministler mevcut yasaların adaletsizliğini, ailede başlayıp politik kurumlara doğru yayılan erkek egemenliğinin her şeyi kuşatıcı yapısının bir parçası olarak görürler. "Kişisel olanın politik olduğu"nu dile getiren tez, işte bu kavrayışın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Radikal feminizmin söz konusu kavrayışına göre, evlilik, miras ya da mülkiyet ve oy hakkı ile ilgili konular, sadece politik yapıdaki değil, fakat çok daha önemlisi aile yapısında varolan adaletsizliği gizleyip devam ettiren kozmetik çare ya da hilelerden başka bir şey değildir. Bu adaletsizlik, liberal feminizmin göremediği veya görse bile sessiz kaldığı bir şeydir. Aynı şekilde Marksist ve sosyalist feministlerin kadın üzerindeki tahakkümün ekonomik nedenlerine yaptıkları vurgu da, radikal feminizme göre, kadına yönelik baskının, iktisadî olmayıp, çoğu zaman cinsel olan çok önemli veçhelerini gözden kaçırır.

Radikal feministler işte bu yüzden, liberal feministlerin temel kavramı olan "insan"ın yerine, "patriyarki" kavramını geçi-

---

[91] S. Mendus, "Feminist Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

rirler.[92] Gerçekten de radikal feministlere göre, bir bütün olarak insanlık tarihi ve söz konusu tarih içinde gelişmiş olan kültürün kendisi patriyarkal bir yapı arzeder. Bu kültürün iktisat, tarih, din, sanat ve politika benzeri bütün yönleri erkek merkezli değerlerle örülmüş olduğu için, radikal feministler doğallıkla, kadını erkeğe eşitleyip erkek değerlerini paylaşmaya çalışan liberal feministlerden farklı olarak, kadınları erkeklerden ve erkek merkezli değerlerden ayırmaya çalışırlar.[93]

Başka bir deyişle, onlar kadının erkeğe toplumsal ve politik yönden eşit bir varlık hâline gelmesinden ziyade, erkek egemenliğinden kurtuluşunu amaçlarlar. Kadının kurtuluşu ise, önce kişisel olan ile politik olanın radikal özdeşliğinin farkına varmaktan geçer. Nitekim, radikal feminist kuramcılar, işte bu bağlamda erkek egemen dil, rasyonalite, bilim ve felsefenin patriyarkal hâkimiyetin en ince ve en köklü formlarını içerdiğini öne sürerler. Bu yüzden, bir kadın özel ve kişisel bir tarzda düşündüğünde politik manipülasyondan bağımsız olduğuna inanıyorsa eğer, onlara göre, gerçekte tam bir yanılgı içindedir. Çünkü erkek egemen patriyarkal epistemoloji, kadının en kişisel düşüncelerine bile egemen olabilir.[94]

Radikal feministler, kadının kurtuluşu yolunda bundan sonraki adımın kadınları erkek-merkezli değerlerden kurtarıp, kadınsı değerlere doğru bir dönüşüm sağlamak yolunda atılacak adımdan oluştuğunu öne sürerler. Bu bakış açısından erkeklik değerleri çalışma, rekabet, savaş, baskı ve üstünlük gibi öğelerden oluşurken, kadınlık değerleri barış, sevgi, uzlaşma, hoşgörü, yumuşaklık ve nezaket gibi değerler etrafında döner. Tarihin nesnesi olan devlet yönetimi, kültür, ekonomi gibi bütün alanların hep erkek alanları olarak kurulduğunu ve tarih açısından önemli ya da kayda değer bütün faaliyetlerin erkek faaliyetleri olarak tanımlandığını ifade eden radikal feministlere göre, büyük toplumsal ve ekonomik dönüşümler erkeklere mâl edilirken, kadınlara çamaşır yıkama, yemek pişirme, çocuk bakma ve temizlik yapma gibi ev işleri bırakılır. Onlar, bundan dolayı yapılması gereken şeyin, erkek-merkezli iktidardan hak

[92] M. Freeden, *a.g.e.*, s. 493.

[93] R. Wil[illegible]d, *a.g.e.*, s. 193.

[94] A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, s. 321.

talep etmek değil de, onu yıkmak ya da dönüştürmek olduğunu öne sürerler.[95]

Radikal feminizme göre, patriyarki ideolojik bir kültür yapısı olup, bu kültür yapısının geliştirildiği, korunduğu ve sürdürüldüğü yer, esas itibarıyla ailedir. Bu yüzden, radikal feministler ilk iş olarak ailenin yıkılması ve ortadan kaldırılması gerektiğini savunurlar. Aile sadece kadının toplumsal yaşama katılımı önünde bir engel değildir; o, aynı zamanda ideolojik bir kurum, bir kültür fabrikasyonudur. O, bu özelliğiyle kadını yok sayan bir kültür sarmalı oluşturur. Bundan dolayıdır ki, aile var olduğu sürece, kadının kurtuluşundan söz etmek mümkün olmaz. Bu bağlamda, ailenin yıkılmasını ve kadının yeniden keşfini talep eden radikal feministler, buradan bir adım daha ileri giderek, erkek egemenliğine terk edilen bütün alanların, en başta politika olmak üzere, radikal bir biçimde değişime uğratılmasını isterler.

(6) Yeşil Siyaset Felsefesi

Feminizmin de gösterdiği üzere, insan varlıkları için iyi hayatın ne olduğu ve insanların gelişimine en uygun düşecek politik durum ya da kolektif düzenlemenin ne olması gerektiğiyle ilgili klâsik etiko-politik tartışmaların dışında, bir de insan ve insanın canlı doğayla ilişkisi konusunda alternatif tasarım ya da görüşler geliştiren başka siyaset felsefesi anlayışları vardır. İşte genel "çevrecilik" başlığı altında geçen yeşil siyaset felsefesi de, bu alternatif anlayışlardan biri olup, insan haklarından veya kolektif düzenlemenin mahiyetinden önce, bir bütün olarak doğanın ya da gezegenin ve başka türlerin haklarıyla meşgul olur.

Gerçekten de, liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık ve anarşizm benzeri politika felsefeleri, siyaset felsefesinin gerçekleşmesi için uygun politik düzenleri araştırdığı iyi hayatın, insan varlıkları için iyi hayat olması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Onların politik pratiğe ve siyasal kurumlara yönelik eleştirileri de, insan için iyi hayatın esas unsurlarının ne olması gerektiğiyle ilgili belli bir standart tarafından şekillendirilir. Bu

---

95 Ö. Çaha, "Feminizm", *Siyaset* (ed. M. Türköne), s. 565.

dört ana siyaset felsefesinden farklıymış gibi görünen feminizm bile, aslında kadınlara karşı olan yükümlülüklerimize dikkat çekerken, kadınlar adına talepte bulunur. Yeşil siyaset felsefesi, işte bu temel öncülü, yani siyasetin merkezinde insan varlıklarının olduğu öncülünü değiştirir. Siyasetin merkezinde, ona göre, doğanın olması gerekmektedir.[96]

Bütün siyaset felsefeleri gibi, yeşil veya çevreci siyaset felsefesinin de bir krizden doğduğu söylenebilir. Bu kriz de, ilintili çok sayıda olayı bir araya getiren büyük "çevre krizi"dir. Üçüncü bin yılın bu ilk döneminde, insan nüfusundaki olağanüstü büyük artış, çeşitli balık ya da hayvan türlerinin yok oluşu, suyun ve havanın kirlenmesi, tropikal yağmur ormanlarının yok oluşu, ozan tabakasının delinmesi, çölleşme ve küresel ısınma gibi gezegenimizin çehresini değiştiren doğa olayları, doğanın insan eliyle tahribinin boyutlarını ve yaşadığımız ağır çevre krizini bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Yeşil siyaset felsefesi, işte böyle bir krizin sonucunda, insan varlığını değil de, doğayı merkeze alan alternatif bir siyaset felsefesi olarak gelişmiştir.

Ortada en açık yeşilinden en koyu yeşiline kadar uzanan, sadece temel felsefeleri değil, fakat taktik ve stratejileri de farklılık gösteren çok sayıda çevreci görüş ya da siyaset felsefesi anlayışı vardır. Bu felsefelerin ortak paydasında, insanların doğanın bir parçası ve kendisine karşı birtakım yükümlülüklerimizin bulunduğu, çok daha geniş ve kuşatıcı "ekosistem" veya "ekolojik cemaatin" üyesi oldukları düşüncesi vardır. Bu sistem ya da cemaat insanları olduğu kadar, başka canlı türlerini ve hepsinin bekâsını mümkün kılan koşulları ihtiva eder. Bu cemaat, öte yandan sadece bugün hayatta olan üyelerden değil, fakat henüz doğmamış olan üyelerden de oluşur. Yeşil siyaset felsefesi, işte bu biyotik cemaat ya da doğal çevreyi politik ilgi ve tartışmanın merkezine geçirirken, çevreci bir perspektifle insanın davranışı ve faaliyetinin birtakım doğal sınırları olduğunu ifade eder.[97] İnsanı merkeze alıp, doğayı sömürülecek bir alan olarak gören uzlaşımsal görüş ya da siyaset felsefelerini

---

[96] M. Kenny, "Environmentalism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie - R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 157-59.

[97] M. Kenny, *a. g. e.*, s. 154.

eleştirmekle kalmaz, yeni bir değer kuramı eşliğinde, doğaya ve insanın türünün doğadaki yeri üzerine alternatif düşünümler geliştirir.

Yeşil Değer Kuramı

Yeşil politika felsefesinin değer anlayışı, bazı şeylerin değerinin onların yararı ya da güzelliğiyle ilgili beşerî değerlemelerden türetilemeyeceği gibi, fiyatlarına ya da pazar değerlerine de indirgenemeyeceğini dile getirir. Söz konusu değer anlayışı, bazı şeylerin aslî ya da özsel bir değere sahip olduğunu, yani onlara insan tarafından biçilen değerden, veya kendilerinin bir amacın aracı olmalarından bağımsız olarak, kendilerinde ve kendi başlarına değerli olduklarını öne sürer. Böyle aslî ya da özsel bir değere sahip olan şeylerin başında ise, doğanın kendisi gelir.

Yeşil politika felsefesinin savunucuları, bu yüzden insanın ihtiyaçları ve arzularının olabilecek yegâne değer standardını meydana getirdiğini ima eden insan merkezci bakış açısını kıyasıya eleştirirler. Onların söz konusu eleştirilerinin merkezî fikir ya da imajı, insan merkezci bakış açısını karakterize ettiğine inanılan "kötü adam" fikridir. İnsan merkezci bakış açısında, onlara göre, doğaya, değersiz, fakat potansiyel olarak zapt olunamaz ve tehdit edici bir varlık, insanın amaçları açısından hükmedilmesi, denetim altına alınması, manipüle edilmesi ve sömürülmesi gereken bir şey olarak bakılır. Bu doğa anlayışı, yeşiller tarafından, onların doğa bilimlerinin dünya görüşü olduklarını öne sürdüğü bir "düşman doğa" anlayışını ifade eder.[98] Yeşiller işte bu bağlamda, insan türünün doğa üzerindeki egemenliğini temin eden bilimsel bilgi ve teknoloji anlayışını; böyle bir anlayışın savunuculuğunu yapan Bacon, Hobbes, Descartes ve Aydınlanma düşünürlerini eleştirerek, söz konusu düşman doğa tasarımının yerine "kahraman doğa" tasarımını geçirirler.

Yeşil değer anlayışına bağlı olan bu "kahraman doğa" görüşünde, doğaya iki ayrı perspektiften bakılır. Doğaya ilişkin dışsal perspektif diye tanımlayabileceğimiz birinci görüş, aslında

---

98 A. Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, ss. 351-52.

çevreci politika felsefesi tarafından tam olarak benimsenen bir görüş değildir; yani, yeşiller tarafından insan merkezci görüşün yerine ikame edilen hayat merkezci bakış açısına geçiş doğrudan olmaz. Söz konusu dışsal görüş, doğanın bizim için değerli olduğunu, biz insanların ahlâkî boyutumuz itibarıyla doğada içerilen varlıklar olduğumuzu ifade eder. Bu doğa tasarımına göre, doğa değerli bir kaynak olabilmekle birlikte, onu değerli hâle getiren esas insanlardır. Doğanın yapısı gereği değerli olduğu düşünülse bile, bu değer ancak insanla ilişki içinde ortaya çıkabilir; doğayı bir kahraman hâline getiren şey, bizim hayatta kalmamıza verdiğimiz değerdir.

Oysa yeşil felsefeyi gerçekten temsil eden "içsel görüş", doğanın kendi içinde bir değer taşıdığını, içkin bir değer ve anlama sahip olduğunu dile getirir. İnsanlığın doğaya ayrılmazcasına bağlı olduğunu öne süren bu hayat merkezci görüş, biyotik topluluğun sağlık ve iyiliği üyelerinin herhangi birinden önce geldiği için, insan doğasının genel doğa bağlamında anlaşılması gerektiğini öne sürer. Böyle bir görüş yeşilleri hem doğalcı ve hem de bütüncü bir değer görüşüne götürür;[99] başka bir deyişle, çevreci felsefe, değerin kaynağı ve ölçüsü olarak, doğanın üyeleri ya da türlerinden birini değil de, doğanın kendisini alır ve doğadaki tüm yaratıkları bütünün bir parçası olarak görür. Çevreci ya da yeşil felsefenin "derin ekolojistler" adıyla bilinen radikal bir kolu, bu yeni düşünme biçimi veya kavrayışın bir perspektif değişikliğini, yani en tepesinde insanın bulunduğu hiyerarşik bir piramitten insan türünün pek çok tür arasından sadece biri olduğu, tek tek her unsurunun birbirine bağımlı bulunduğu bir şebekeye geçilmesini gerektirdiğini söyler.[100]

Yeşil felsefe, demek ki "ekolojik" ya da "sistemik" diye niteleyebileceğimiz bir değer anlayışı benimsemiştir. Bazı şeyler, yeşil değer anlayışı açısından, birer amaç olarak, kendilerinde ve kendi başlarına özsel bir değere sahiptirler. Diğer bazıları ise, daha büyük bir bütüne yaptıkları katkı sayesinde değer kazanırlar. Bu ikinci türden şeylerin değeri, onların bütündeki yerleri, bütüne karşılık gelen ekosisteme veya biyotik cemaate yaptıkları tarafından belirlenir. Bu değer anlayışının genel

---

[99] T. Ball, "Green Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[100] T. Ball, *a. g. e.*

perspektifinden bakıldığında, bazı yırtıcı türlerin, örneğin kurtların, sadece kendi başlarına bir değeri olmayıp, bir parçası oldukları ekosistem içinde yerine getirdikleri işlevden dolayı değer taşıdıkları söylenebilir.

Yeşil Siyaset

Bu tür bir "biyosantrik" değer görüşü, alışılmış uzlaşımsal görüşlerin tersine yırtıcı hayvanların değerinden söz eden çevreci felsefe, nasıl bir politika felsefesi öngörür? Daha doğrusu yırtıcı hayvanlardan veya doğal varlıklardan "politik olan"la ilgili olarak elle tutulun bir şeyler çıkartılabilir mi? Bu soruya olumlu bir yanıt veren çevreciler, kurtlar ya da diğer yırtıcı hayvanlarla siyaset arasında yakın bir ilişki bulunduğunu; bu ilişkinin öncelikle çevreyle ilgili konularda yasaların, hükümet politikaları ve düzenlemelerin doğayla ve doğal hayatın içindeki varlıklarla ilgili inançlarımızdan hareketle oluşturulma zorunluluğuna işaret ettiğini söylerler. Bunlar da hiç kuşku yok ki, madencilik ve ormancılıkla, turizm ve ekonomik gelişmeyle, toprak kullanımı ve mülkiyet haklarıyla, parklar ve yol yapımıyla, vahşi hayatın korunmasıyla ilgili yasa ve politikalar olup, olabilecek en mütevazı ve ılımlı yeşil siyaset türünde dahi oldukça önemli bir bütün oluşturur.

Yeşil siyaset, çok daha temel bir düzeyde, sınırlı bir sistemde sınırsız büyümenin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, insanoğlunun doğanın bir parçası hâline getirilmesini en temel politik hedef hâline getirir. Başka bir deyişle, yeşil siyasetin hem negatif, hem de pozitif bir boyutu olup, eleştirel yönü itibarıyla o, her şeyden önce sömürü iktidarına, doğal varlıklara zarar verilmesine, ham madde israfına, doğal düzene yönelik tahripkâr müdahalelere şiddetle karşı çıkar. Çevreci anlayış, söz gelimi sosyalist Rudolph Bahro örneğinde olduğu gibi, böyle bir siyasetin ancak özyönetime dayalı, kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayan küçük gruplarda gerçekleştirilebileceğini savunur.[101] Buna göre, mevcut egemenlik ilişkilerine karşı böylesi radikal değişiklikleri hayata geçirebilmek için, temelinde dayanışma ile demokrasinin bulunduğu ve bu arada hayata

---

[101] R. Bahro, *From Red to Green*, London, Verso, ss. 221-22.

düşman bir rekabet olgusunun belirlediği verimlilik ve hiyerarşi düşüncesini reddetmenin kendisine yine temel oluşturduğu bir politik harekete ihtiyaç duyulur.

Yeşil siyaset felsefesi, toplumsal boyutu itibarıyla istikrarlı bir toplum hedefi ortaya koyarken, bu hedefe ulaşmak için öncelikle sosyal eşitsizliklerin en aza indirgenmesi gerektiğini öne sürer. Çalışmanın insanîleştirilmesi ve çalışma süresinin kısaltılması talebinde bulunan yeşil siyaset felsefesi, bununla birlikte söz konusu taleplerini sınıfsal bir bakışla ortaya koyuyor değildir.[102] Çevreci anlayış mevcut toplumsal sistemin işleyişinin bireysel ve toplumsal bir sefalet ürettiğini öne sürerken; insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti, maddî üstünlük ve benzeri hazcı istekler türünden "modern değerlerin" beslediği böyle bir sefaletten en fazla etkilenenlerin dinî, etnik, toplumsal ve cinsel olarak marjinelleştirilen veya dışlanan toplum kesimleri olduğunu söyler.

Yeşil felsefe politik hedeflerine ulaşma noktasında, bireysel faillere olduğu kadar kolektif faillere de önem verir. Onun bireysel failden anladığı bir ölçüde tüketiciler ve yurttaşlar, fakat esas itibanyla da politik aktörlerdir. Bu aktörleri ahlâken sorumlu oldukları doğal dünyaya duyulacak aşk ve saygının harekete geçirmesi gerektiğini düşünen çevreci felsefeye göre, onların tatmin ve hazlarının kesinlikle maddî olmaması gerekir; ölçülü hazlarıyla şiddet ihtiva etmeyen tarzlarda eyleyecek olan bu insanların zaman ufukları da, kendi kuşaklarının çok ötesini kapsayacak şekilde geniş olacaktır.

Yeşil siyasetin kolektif aktörlerine gelince, çevreci filozofların çoğu demokratik, ademî merkeziyetçi ve katılımcı kurum ve yapılara önem verir. Doğrudan ve katılımcı demokrasiyi, yeşil siyaset açısından vazgeçilmez gören bu anlayış, insanî amaçlara gayrı insanî amaçlar kullanılarak ulaşılamayacağından hareketle, şiddetten tamamen bağımsız bir siyasetin savunuculuğunu yapar. İnsanın insan tarafından ezilmediği ve sömürülmediği, her tür şiddetten uzak bir toplumu amaçlayan yeşil siyaset, uluslar arası plânda da bir barış ve silahsızlanma politikası öngörür.

---

[102] T. Önder, "Yeşil Siyaset", *Siyaset* (ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s. 623.

Söz konusu çevreci siyaset anlayışı, mevcut sosyal düzene radikal bir itiraz olmanın yanında, değer anlayışından da anlaşıldığı üzere, etik bir duruşu içerir. Yeşil siyasetin etik duruşunu belirleyen iki temel ya da merkezî değerin olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, ekolojik değer anlayışına bağlı olarak öne sürülen doğanın toplum üzerindeki önceliğiyle ilgili tezde ifadesini bulur. Yeşil siyaset anlayışı her tür insanî, toplumsal araç ve eylemin, biyotik cemaatin bütünlüğü ve çeşitliliği düşüncesine göre anlam kazandığını ifade eder. Yeşil siyasetin etik duruşunun ikinci temel değeri, toplumsal "ilerleme"nin ölçüsü olarak, niceliğin yerine niteliğin öne çıkarılmasından oluşur. İşte bu tür etik unsurlarla bezenmiş bir siyaset stratejisi ancak, merkezî kurumlarla değil de, bireylerin rızasına dayanan ademî merkezileşmiş bir ekonomik ve politik sistemde yürütülebilir. Küresel ve bireysel olanı kucaklayan yeşil siyaset, yerel düzeyde cemaate vurgu yapar, daha küçük ve daha insanî bir ekonomik örgütlenmenin vazgeçilmez önemine işaret eder.



ALTINCI BÖLÜM

ESTETİK

Estetik, felsefenin duyusal değerle ilgili olan dalı ya da branşına karşılık gelir. Buna göre, etiğin felsefenin moral ya da ahlâkî değerlerle ilgili olduğu yerde, estetik duyusal değeri konu alan felsefe disiplinidir. Bunu en açık bir biçimde gösteren şey de, estetik teriminin Grekçe etimolojik kökenidir. Terimini felsefeye sokan ünlü Alman düşünürü Alexander Baumgarten, bir yandan ilk, temel duyum anlamına gelen *aisthesis* sözcüğünden; diğer yandan varolan şeyler karşısında, duyumları, duyguları ve sezgileri yoluyla duyarlı olan kişi anlamına gelen *aisthetikos* sözcüğünden yola çıkar.

Estetiğin üç ana kısmı ya da parçası olduğu kabul edilir:[1] Bunlardan birincisi *estetik fenomenlerin felsefesi* olarak estetiktir; burada estetik, güzelliği, estetik tutumu, estetik yargıyı, estetik değeri, estetik tutumu, vb., bütün boyutlarıyla ele alır. İkincisi, doğrudan doğruya sanatı konu alan, sanatın neliği, sanatsal yaratıcılığın mahiyeti, sanat eserinin statüsü üzerinde duran *sanat felsefesi*dir. Buna mukabil, üçüncüsü, sanat eserinin sahip olduğu özelliklerden hareketle gerçek değerini ortaya çıkarmaya çalışan *sanat eleştirisi*dir. Aslında, estetik dediğimiz

[1] B. Dziemidok, "Aesthetics", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought* (ed. by E. Gellner - R. Nisbet - A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, s. 4; M. Budd, "Aesthetics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

felsefe disiplini, ya bu üç alanın tek tek her birini ihtiva eder ya da bir tür meta-eleştiri olarak üçünün bir bileşkesinden oluşur.

Söz konusu üç ayrı alanı için de geçerli olacak şekilde, estetiğin tarihi aslında antik Yunan'a geri gider. Başka bir deyişle, gerek estetik fenomenlerin felsefesi, gerek sanat felsefesi ve gerekse sanat eleştirisi anlamında estetiğin Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan oldukça uzun bir tarihi ya da geçmişi vardır. Bu uzun tarih ve estetiğe yaklaşık iki bin yıllık bir süre boyunca esaslı katkılar yapmış filozofların estetikle ilgili düşüncelerini bir an için unutarak, estetiği bir felsefe disiplini ya da araştırma alanı olarak kuran kişinin Alman düşünür Alexander Baumgarten olduğunu kaydedelim. En azından estetiğin modern kuruluşu, yani metafizik ya da ontolojik içerimlerinden koparılmış öznel bir güzellik kuramı olarak estetiğin inşası, şerefi Baumgarten'e ait olan bir olgudur. Kendisine ait özgül bir estetik kuramı olmamakla birlikte, estetiğin güzelliğe yöneldiğini söyleyen bu Alman düşünürüne göre, estetik güzelliğe yönelen duyumsal bilgiyi konu alır.

Baumgarten'den sonra da Kant, estetiği güzellik ve beğeni yargıları üzerine felsefî düşünüm olarak tanımlamıştır. Gerçekten de, Kant'ta estetik, disiplinin daha ziyade birinci anlamıyla, yani estetik fenomenlerle ilgili felsefe disiplini olarak estetiğe karşılık gelir. Temelde ve öncelikle güzelliğe, yüce olana, estetik yargılara ilişkin felsefî kuramı tanımlayan Kantçı estetiğin, son çözümlemede Baumgarten'in açmış olduğu yolda yürüyen bir "öznel güzellik kuramı"ndan meydana geldiği ileri sürülebilir. Buna göre, estetikten varlıktan koparılmış güzelliği salt öznel sınırlar içerisinde değerlendirme ve yargılama kapasitesini anlayan Kant estetik kuramında, estetik deneyimde verilenin gerçek varlığını veya niteliğini değil de, "beğeni" yetimizin hoşlanma duygusunu ortaya koyar ve bu kapasitenin *a priori* kurallarını keşfetme ve belirleme çabası güder. Hegel'de ise estetik, daha ziyade "güzel sanatlar felsefesi" olarak tanımlanmıştır. Burası estetiğin, ya da daha doğrusu, tıpkı epistemoloji, etik ve siyaset felsefesinde olduğu gibi, Kartezyen özne perspektifinden inşa edilmiş olan modern *estetiğin birinci dönemi*ne karşılık gelir. Özellikle Kant ve Hegel'in, iki ayrı duruşu ifade eden estetik modelleri, yani bir güzellik felsefesi ve bir sanat felsefesi olarak estetik anlayışları estetiğin bundan sonraki tarihinde oldukça etkili olacaktır.

Estetiğin ikinci dönemi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına denk düşer. Bu dönemin, estetikte, yoğun Kant ve Hegel etkisine rağmen, felsefenin her alanında olduğu gibi, pozitivizmin baskısının hissedildiği bir dönem olduğu söylenebilir. Nitekim ona bu dönemde, felsefenin ötesine geçilerek, bilimsel bir estetik kurma teşebbüsleri damgasını vurmuştur. Bu teşebbüsler içinde, Alman materyalist düşünürü Gustav Theodor Fechner'in psikoloji temeli üzerinde bir estetik yaratma teşebbüsünün öne çıktığını söylemek yanlış olmaz. Aynı bilimsel estetik geleneği kısmen yirminci yüzyılda da, Gestalt psikolojisiyle derinlik psikolojisi temsilcilerinin psikolojik temelli bir estetik oluşturma çabalarıyla ve bu arada farklı estetikçilerin matematiksel veya enformatik, ya da semiyolojik veya sosyolojik bir estetik yaratma gayretleriyle sürmüştür.

Estetiğin tarihindeki *üçüncü dönem*, estetiğin metodolojik problemlerine yönelik ilginin giderek arttığı yirminci yüzyıl başlarına denk düşer. İşte bu üçüncü dönemle birlikte, estetiğin bilimsel statüsü ve estetik kuramlar yaratmanın anlamıyla ilgili kuşkular giderek yoğunlaşır. Nitekim, yüzyılın ilk çeyreğinde birçok düşünür estetikle sanat arasında bir ayırım yaptıktan sonra, iki disiplinin bir şekilde çakışmakla birlikte, asla örtüşmediğini vurgulamıştır. Buna göre, sanatın fonksiyonları sadece estetik fonksiyonlara indirgenemediği gibi, estetik değer, doğal fenomenler benzeri sanat eseri olmayan nesnelerde de bulunur. Sanatın estetikten metodolojik bakımdan da farklılaştığını ve dolayısıyla evrimini, felsefe dışında müstakil bir alan olarak sürdürmesi gerektiğini söyleyen bu dönem düşünürlerine göre, estetiğin de felsefeden bağımsız bir biçimde gelişmesi ve bilimler, özellikle sosyoloji ve psikoloji tarafından ortaya konan sonuçlardan daha fazla yarar sağlaması gerekir.

Modern *estetiğin dördüncü dönemi*, Wittgenstein'ın *Felsefî Soruşturmalar*'ından ilham alan analitik felsefenin ortaya koyduğu analiz ve eleştirilerle belirlenen ve estetiğin yöntemi, konumu ya da araştırma statüsüyle ilgili olarak daha bir bilinçli hâle gelmesine imkân veren 1950 sonrası dönemdir. Bu dönemde geleneksel felsefî estetik, felsefî bir sanat kuramı oluşturma başarısız teşebbüslerinde aşikâr hâle gelen linguistik bulanıklığı, kavramsal muğlaklığı ve hatalı kuramsal ya da yöntemsel kabulleri nedeniyle eleştirilir. Geleneksel felsefî estetiğin, söz konusu bakış açısından birinci hatalı kabulü, sanatın,

ortaya çıkarıp tanımlamanın estetiğin görevi olduğu, evrensel bir doğaya ya da mutlak bir öze sahip bulunduğu kabulüdür. Sanat, bu analitik yaklaşıma göre, evrensel bir özü olmayan ve sürekli bir değişme hâlinde bulunan bir fenomen olup, "sanat", "sanat eseri", "estetik deneyim" kavramları tanımlanmaları mümkün olmayan açık kavramlardır.

Analitik görüş, geleneksel estetiğin temsilcilerinin, ikinci olarak, her sanat eserine biricikliği ve yinelenmesi imkânsız özgünlüğü nedeniyle değer verildiği ve dolayısıyla, sanat eseri yaratmanın ve sanat eserine değer biçmenin genel geçer kuralları olamayacağı hakikatini gözden kaçırdıklarını öne sürer. Sanatla ilgili her tür genelleme haklı kılınmamış ve şüpheli olup, estetikçilerin yaratma ve değer biçmenin genel kurallarını keşfetme çabaları beyhûde gayretler olmak durumundadır. Geleneksel estetik, üçüncü olarak, olguların açımlanabileceği ve yorumlanabileceği hatalı kabulünde felsefeyi izlemiştir. Öyleyse, estetiğin temel problemi "Sanat nedir?" sorusunu cevaplamak değil de, "sanatın" ne tür bir etkinlik olduğu sorusunu yanıtlamak olmalıdır.

Her türlü özcülüğe karşı çıkan analitik felsefenin bu eleştirilerinin ardından ise, estetiğin bugün yaşadığımız, psikoloji, sosyoloji, semiyotik ve diğer disiplinlerin katkılarından etkilenen ve fazladan bir de postmodern estetikle zenginleşen son dönemi gelmektedir.

Estetik Fenomenlerin veya Güzelliğin Felsefesi Olarak Estetik

Estetiğin ana zemini veya temel bölümü, estetiğin kapsamı içinde kalan fenomenlere ilişkin derinlikli bir analizden meydana gelir. Söz gelimi, müzik eserlerine, şiirlere, resimlere, doğal manzaralara, kırlara, çiçeklere, elbise ya da arabalara "güzel" dediğimiz, onlardan estetik bir değere sahip olan şeyler diye söz ettiğimiz dikkate alınırsa, estetiğin hayatımızın oldukça önemli bir bölümünde belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Ya da başka türlü ifade edildiğinde, insanın yöneldiği üç temel değer veya onun zihninin üç başat ilgisi olduğunu söyleyebiliriz Bunlar da sırasıyla hakikat, iyilik ve güzelliktir. Bunlardan

hakikat bilginin, iyilik etiğin ve güzellik de estetiğin konusunu meydana getirir; daha doğrusu, hakikat, biz insanların bilgiye erişmemizi mümkün kılan bilişsel bir tutumun objesi iken, iyilik pratik tavrımızın, güzellik de estetik tutumuzun odak noktasını oluşturur.

Güzellik nasıl analiz edilip, tanımlanabilir? Güzellik sergileyen veya estetik bir değere sahip olduğu söylenen şeyleri, kısacası estetik nesneyi nasıl anlamamız, açıklamamız gerekir? Güzelliğin bir örneği olduğu estetik değer, nesnel mi yoksa öznel mi; mutlak mı yoksa göreli bir şey midir? Güzele ya da estetik değere yönelen estetik özne, nasıl ve hangi özellikleriyle anlaşılmalıdır? Onun estetik nesneye yönelmesini mümkün kılan estetik tutum ya da deneyimin belirleyici özellikleri nelerdir? Öznenin estetik değer taşıyan şeylere yöneliminin sonucunda ortaya çıkan estetik yargı, epistemolojik ya da moral yargılardan nasıl farklılık gösterir? İşte bu dört temel unsur, yani estetik özne, estetik nesne, estetik değer ya da güzellik ve estetik yargı, estetiğin konusunu, onun ontik bütünlüğünü meydana getirir.[2]

(i) Estetik Nesne

İnsanın estetik ilgisinin veya estetik tavrının konusu olan her şey, estetik nesne kategorisi içine girer. Buna göre, estetik nesne, bir sanatkâr tarafından yaratılmış bir sanat yapıtı olabileceği gibi, insanın yaratıcı etkinliğinin sonucu olmayıp, tam tersine onun verili ya da hazır bulduğu doğal bir şey, söz gelimi bir doğa manzarası ya da insan bedeni benzeri bir doğal ürün olabilir. Demek ki estetik nesne, karşısında estetik tavır alınan, estetik yaşantının konusu ya da objesi olan şeydir. Herhangi bir eserin estetik olup olmadığını belirleyecek olan şey, bu tavırdır. Estetik bir tavır geliştiren de, estetik beğeni ve bilinç sahibi öznedir. Bu açıdan bakıldığında estetik nesnenin, özel olarak da sanat yapıtının ne olduğu sorusu, doğrudan doğruya estetik öznenin tavrı ile ilgili bir soru olarak ortaya çıkar. Bu tavırla özne, nesneye estetik bir değer yükleyerek, onu estetik nesne hâline getirir.

---

[2] İ. Tunalı, *Estetik*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 7. baskı, 2003, s. 21.

Söz konusu estetik değerlemede nesnenin görülebilir, ölçülebilir özellikleri olan normlar da rol oynar. Her sanat türünün kendine özgü, ölçülebilir normları olduğu gibi, belli bir tür içinde farklı sanat anlayışları da, kendine özgü normlar içerip, farklı estetik unsurlara vurgu yapabilir. Bununla birlikte, bu normlar ya da unsurlar da yine değerle ilgili olmak durumundadır. Örneğin, bir empresyonist resmi bir *Rönesans* resminden ayıran özellikler ya da normlar bir değer anlayışının ve değişmenin sonucu olmak durumundadır. Ya da klâsik Türk musikisi Batı musikisinden farklılık gösterir. Demek ki, her sanat tarzı, belli bir sanat anlayışının ürünüdür.[3]

Sanat eserlerinin konuları, anlamları, ifade biçimleri de sanat türlerine göre farklılık gösterir. Buna göre, söz gelimi edebiyat eserlerinin bir konusu, hatta bazı durumlarda bir tezi vardır. Başka bir deyişle, şiirler, oyunlar, romanlar hep bir şey hakkındadır; buna mukabil, görsel sanatlar, dünyadaki bir şeyleri temsil ederler. Hemen tüm sanat eserleri belli bir anlam aktarır; işte bundan dolayı, farklı sanat türleri farklı amaçlara hizmet ederken, farklı ortam ve araçlardan yararlanır. Başka bir deyişle, her tür kendine özgü imkânlara, yöntem ve tekniklere sahiptir. Estetik nesne olarak nitelediğimiz bir sanat eserinin gerek ortaya koyduğu şeyi, gerekse onun anlamlandırılmasını, işte bu özellikler belirler. Bir edebiyat yapıtının bir şey söylemesiyle, bir resmin, bir müzik yapıtının bir şey söylemesi, daha doğrusu ifade etmesi farklı olmak durumundadır. Bu nedenle, sanatın dili yerine, dillerinden söz edilir. Yapıtın, yani estetik nesnenin içeriği, biçimi ve bunların çözümlenmesi ya da yorumlanmasında türün ve yapıtın kendine özgülüğü göz önünde tutulur.

Estetik Nesnede Fizikî ve Fenomenal Boyut: Estetik nesnenin temsili ve anlamı, onda bu temsil ya da anlamı ortaya koymak için bir dil ya da belli bir araçtan yararlanılması olgusu, estetik nesnenin kendi içinde iki ayrı nesneden oluştuğu gerçeğine ışık tutar. Buna göre, her sanat eseri belli bir fizikî nesneden, ya da belli fiziksel özelliklerden meydana gelir; örneğin, bir heykelin kendisinden yapılmış olduğu bir madde, tunç ya da bronz; bir resmi meydana getiren farklı renkler bütünü, veya

---

[3] Ö. N. Soykan, "Estetiğin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 684.

bir müzik eserini oluşturan sesler kümesi vardır. Bütün bu maddî unsurlar, estetik nesnenin fizikî boyutunu, fizikî nesneyi meydana getirir. Bununla birlikte, estetik ilgi ya da dikkatin üzerinde yoğunlaştığı esas nesne, bu fizikî nesne olmayıp, algısal ya da fenomenal nesnedir. Başka bir deyişle, özne bir sanat eserini estetik nesnesi hâline getirdiği zaman, onun dikkati, nesnenin algısal özelliklerini mümkün kılan fizikî özellikleri üzerinde değil, fakat algılanan özellikleri üzerinde yoğunlaştırır. Demek ki, estetik nesne bir yönü itibarıyla fizikî bir şeydir; ama estetik tavrın konusu veya estetik dikkatin objesi olan nesne, fizikî bir şey olmayıp, onun ifade ettiği şey veya anlamdır. Örneğin, güzel bir resme baktığımız zaman yöneldiğimiz şey, renk kimyası olmayıp, renklerin anlamlı birleşimleridir.[4]

***Estetik Nesnenin Aktardığı Değerler*:** Estetik nesne olarak sanat eserinde fizikî yön ile algısal ya da fenomenal yön arasındaki ayrım ya da onun algısal özellikleri yoluyla ifade ettiği anlam düşüncesi, estetik nesnenin en azından iki farklı değer ihtiva ettiği manasına gelir. Bunlardan birincisi, duyumsal değerlerdir ki, söz konusu değerleri, estetik özne ya da gözlemci, fenomenal nesnenin duyumsal özelliklerinden keyif aldığı, haz elde ettiği zaman idrak etmiş olur. Başka bir deyişle, bir estetik nesnede *duyumsal* özellik ya da *değerleri*, söz konusu nesnenin dokusundan, renklerinden, tonundan, kısacası fenomenal nesneden hoşlandığımız, o bize duyumsal bir keyif verdiği zaman keşfederiz.[5]

Bununla birlikte, duyumsal değerlerin idrak ve takdir edilmesi, sadece bir ilk aşama olup, estetik özneyi çoğu durumda sanat eserinin *formel değer*ine götürür. Estetik nesne ya da sanat eseri için form, onun dış görünüşü veya şeklinden ziyade, parçalarının karşılıklı ilişkilerinin belirlediği genel yapı, bütünsel organizasyondur. Gerçekten de, sanat eserinin formundan söz edildiği zaman, genellikle eserin, onu meydana getiren parçaların karşılıklı ilişkilerinin sonucu olan bütünsel organizasyonu anlamında genel yapısı anlatılmak istenir. Sanatsal formun ölçütü olarak da, genellikle birlik, hatta organik birlik öl-

---

[4] J. Hospers, "Problems of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Com.p., 1967, s. 38.

[5] J. Hospers, *a. g. e.*, s. 42.

çütü önerilmiştir.[6] Birlik hemen her zaman kaosun, karışıklığın ve uyumsuzluğun tam karşıtını ifade eder; yani, bir nesne birlikli olduğu zaman, onu meydana getiren parçaların ahenkli bir bütün içinde ve gereksiz hiçbir şey ihtiva etmeyecek şekilde bir araya getirilmiş olmasını anlatmak isteriz. Bu, sanat eseri için de tamamen geçerlidir; onu meydana getiren çeşit çeşit unsurlar, aynen canlı bir organizmada olduğu gibi, bütünün anlamına katkı yapacak şekilde, ahenkli bir tarzda bir araya getirilmiştir. Sanat eserinin birliği bu anlamda "çeşitlilikteki birlik"tir; yani, onda gerekli olan her şey mevcut olup, gereksiz hiçbir şey bulunmaz.[7]

(ii) Estetik Özne

Estetik özne, estetik nesne karşısında estetik tavır alabilen kişiyi tanımlar. Estetik özne, her şeyden önce estetik alanı, ve bu arada estetik öznenin kendisini anlamaya yönelmiş filozofun kendisidir; o, belli bir sanat eğitimi almış, sanata dair bir kavrayışı olan bir sanat eleştirmeni olabilir. Ve estetik özne, nihayet belli bir beğeniye, bir sanat duyarlılığına sahip sıradan bir insan veya bir estet olabilir. Bu yüzden, estetik özneyi belirleyen şey, onun kim olduğundan ziyade, estetik diye tanımladığımız bir tavra sahip olması, estetik bir tutum geliştirmiş olmasıdır. Buna göre, estetik özne bir estetik nesneyi algılayan, algılamakla kalmayıp, onu kavrayan ve ondan estetik olarak hoşlanan, estetik haz duyan bilinç ve beğeni varlığıdır.[8]

Estetik Tavır: Estetik özneyi belirleyen özsel özellik olarak estetik tavır, öyle kolayca tanımlanabilecek bir şey değildir. Bu yüzdendir ki, o ya sanat eserlerine veya güzel diye nitelenen doğal ürünlere yaklaşmanın estetik olmayan yolları da olduğundan hareketle, ne olmadığı gösterilerek olumsuz bir biçimde tanımlanır; ya da insan zihninin hakikat, güzellik ve iyilik gibi üç temel ilgisi ya da yönelimi olduğundan hareketle, o bu

---

[6] Bkz., J. Hospers, *a. g. e.*, s. 43; krş., A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 8. baskı, 2005, s. 247.

[7] J. Hospers, *a. g. e.*, s. 43.

[8] İ. Tunalı, *a. g. e.*, s. 23.

kez hakikate yönelen bilişsel tutumdan veya iyiliğe yönelik pratik tutumdan farklılaştırılarak tanımlanmaya çalışılmıştır.[9]

Bu açıdan bakıldığında, estetik tavrın yarar amacına dönük pratik tavrın tam karşıtı olduğu söylenebilir. Söz gelimi, bir kır manzarasına, onun sergilediği doğal güzelliği temaşa etmek amacıyla değil, fakat gelecekte buraya yapacağı yatırımlar açısından bakan bir arsa spekülatörü veya tüccarın tavrı pratik bir tavırdır. Aynı şekilde, yayınlaması için önüne gelen şahane bir romana, taşıdığı estetik değeri pek dikkate almadan salt ticarî kaygılarla yaklaşan bir yayıncının eser karşısındaki tavrı, yine pratik bir tavırdır. Benzer bir biçimde, Sultanahmet Camii yakınlarında oturan, dinine çok bağlı ama sanat beğenisinden yoksun bir Müslümanın günde beş vakit namaz kılmak için gittiği caminin renkli camlarının, mimari güzelliğinin hiç farkında olmayıp, onu yalnızca bir ibadet mekânı olarak algılaması da, estetik olmayan pratik bir tavrı ifade eder.

Estetik tavır, bilişsel tavırdan da farklılık gösterir. Söz gelimi, bağlamcılar her ne kadar sanat eserine ancak bütünsel bağlamı ışığında, onun yaratılmış olduğu çağın koşullarına ilişkin tarih ve sosyoloji bilgisi, eserin kendisiyle ilgili teknik bilgi ve yaratıcının kendisine ilişkin otobiyografik bilgi sayesinde değer biçilebileceğini söyleseler bile, sanat eserine bilgi elde etme amacıyla bakmayız. Baksak bile, bunun estetik tavırla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Hatta böyle bir bilişsel tavır, estetik tavra bazen zarar da verebilir.

Estetik tavrın kişisel tavırla da ilişkisi olmaması gerekir. Başka bir deyişle, bir sanat eserini kendi hayatıyla ilişkisi ekseninde ele alan, bir tiyatro oyununu veya bir filmi bir yerinde kendisini görmek için seyreden birinin tavrı, kişisel bir tavır olup, onun estetik tavırla ilişkisi olmamak gerekir. Buna göre, bir şeye estetik bir perspektiften bakmak demek, estetik nesnenin hayatlarımızla olan ilişkisine değil de, onun bize sunduğu şeye tepki vermek demektir.

Estetik tavrın söz konusu pratik, kişisel veya bilişsel tavırlardan farklı olduğu gösterildikten sonra, onu belirleyen en önemli özelliğin, buradan hareketle, *çıkar gözetmeyen bir tavır* olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, bir sanat eserine estetik

---

[9] M. Budd, "Aesthetic Attitude", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

bir tavırla yaklaşan kişi, eseri başka herhangi bir amacın aracı hâline getirmeden, *ona kendi içinde bir amaç olarak yaklaşan* kişidir. Buna göre, estetik tavrın amacı kendindedir; onun kendi dışında bir amacı yoktur. "Amacı kendinde" (*auto telos*) diye bilinen bu özelliği ilk kez ve en açık bir biçimde, güzellik karşısında duyulan hoşlanmanın her tür arzu, ilgi ve çıkardan bağımsız olduğunu; bu hoşlanmanın hiçbir amaca ya da işleve sahip olmasa bile, sanat eserindeki formun amaçlılığıyla koşullandığını dile getiren Kant tarafından "amaçsız amaçlılık" diye tanımlanmıştır.

Çıkar gözetmeyen bir tavır olarak estetik tavırda, özne, kendisini karşısındaki nesneye tamamen verir. Böyle bir yaklaşımın sonucu olarak, öznenin bütün dünyası estetik nesne olur. Tavrın bu ikinci özelliği, seyir ve temaşa olarak gerçekleşir. Bireysel ve öznel bir tavır olarak estetik tavrın bir diğer özelliği, onda belli bir estetik haz ve hoşlanmanın söz konusu olmasıdır. Estetik haz, tavrın kendisinde olması bakımından amaçsız, böyle bir tavır almaya yönelmek açısından ise amaçtır. Estetik haz ya da hoşlanma, işte bu şekilde amaçsız bir amaçlılık taşıma durumuna gelir. Elbette estetik haz alma diye özel bir duyusu veya melekesi olmayan insan, sahip olduğu doğal hoşlanma duygusunu eğitimle geliştirerek, kendisine estetik nesne karşısında estetik haz verecek duyguyu kazanır.

(iii) Güzellik

Estetik bir kavram olarak güzellik, genellikle bir kişi, yer veya sanatsal bir nesnenin, şekil, renk, ses, tasarım veya ritim gibi duyusal tezahürlerden doğup, insan zihnine bir algısal haz deneyimi, bir anlam ya da doyum sağlayan bir özelliği olarak tanımlanır. Buna göre, çok farklı şeylerin güzelliğinden, söz gelimi doğal bir güzellikten, bir insanın güzelliğinden, insan eliyle yapılmış sanatsal veya kullanışlı bir eserin güzelliğinden söz etmek mümkündür. Başka bir deyişle, estetikte güzellik kuramları, doğada güzel olanla olduğu kadar sanatta güzel olanla da, duyusal güzelle olduğu kadar düşünsel güzelle de, doğanın güzelliğiyle olduğu kadar insanın güzelliğiyle de felsefî bir hesaplaşmayı ihtiva eder. Bu açıdan bakıldığında, felsefî güzellik kuramlarının, doğanın veya insanî deneyimin şu veya bu ala-

nında görünüşe çıktığı şekliyle tek tek güzel şeylerden ziyade, genel olarak güzel kavramı ile hesaplaşmanın bir ürünü olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, insan elinden çıkma ürünlerde olduğu kadar, doğada da varolan bir nitelik olarak güzelliğin ne olduğu, filozoflar arasında çokça tartışılan bir konu olmuştur. Buna göre, antik çağda Yunanlı düşünürler, güzelliğin tanımlanabileceğini savunup, onu düzen, birlik, uyum, oran, ölçü ve iyilik gibi niteliklerin bir birleşimine indirgerken, bazı modern düşünürler güzelliğin tanımlanamayacağını savunmuşlardır. Buna göre, İlk ve Ortaçağ düşüncesi, güzelliği nesnel bir nitelik olarak değerlendirir ve güzelliği de, diğer nitelikleri nasıl algılıyorsak, o şekilde algıladığımızı savunur; oysa modern felsefede güzellik daha çok öznel bir açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre, modern felsefe açısından güzellik, mutlak değil de, göreli bir kavramdır; güzellik, şeylere belli bir biçimde bakış tarzımızın sonucu olup, kişinin duygularıyla, özellikle de beğeni duygusuyla ilgili bir konudur. Bu çerçeve içinde, güzellik bilincin tasarımsal bir içeriğine yönelik, çıkar gütmeyen ve bir beğeni duygusu ya da hazla tamamlanan temaşadan başka bir şey değildir.[10]

Klâsik Güzellik Kuramları: Buradan hareketle felsefî güzellik kuramlarının, en azından klâsik ve modern ikiye ayrıldığını öne sürebiliriz. Klâsik dediğimiz gelenek İlkçağ'da, Pythagoras'tan başlayıp on sekizinci yüzyıla kadar sürer. Modern gelenek ise esas itibarıyla on yedinci yüzyılda başlayıp, on sekizinci yüzyılda doruk noktasına ulaşır. Bunlardan her yönden nesnelci olan birincisine aynı zamanda Pythagorasçı gelenek, buna mukabil on sekizinci yüzyıl öncesinde ilk kez Sofistlerde ve Epikürosçularda gördüğümüz, her bakımdan öznelci olan ikinci geleneğe aynı zamanda hazcı gelenek adını verebiliriz. Pythagorasçı gelenek güzelliğin esas itibarıyla doğada, müzikte ve matematiksel kuramlar türünden entelektüel yapımlarda örneklendiğini düşünür ve onu, bu üç örnekten sonra ancak, başka alanlara teşmil eder.

Örneğin, Pythagorasçılara göre, dünya, unsurları arasında belli bir ölçü, orantı, düzen ve ahenk olduğu için güzeldir. Müzikteki ahengin, dünyanın temelindeki ahengi yansıttığını öne

[10] J. Stolnitz, "Beauty", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 511.

süren bu yaklaşım, güzellikle özdeşleştirdiği ahengi sayıya indirger. Söz konusu Pythagorasçı gelenekte güzellik zaman içinde moral güzellik idesini ve entelektüel ürün ya da eserleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş olup, güzelliğin metafiziksel ya da en azından ontolojik boyutunu açıklıkla ortaya koyar. Bu *realist güzellik anlayışı*nda, güzelliğin mutlak ve evrensel bir boyutu kadar, göreli bir boyutundan söz etmek mümkündür. Nitekim, aynı gelenek içinde yer alan Platon'a göre, duyusal dünyada var olan somut şeylerin güzelliği değişebilir veya yok olup gidebilir; bazılarına güzel görünen başkalarına böyle görünmeyebilir. Fakat güzelliğin bu zamansal ve göreli cisimleşmelerinin üstünde ve ötesinde, ezelî ve ebedî bir Güzellik İdeası vardır.

Helenistik dönem filozofları Stoacılar da, güzelliği ölçü ve simetri ile tanımlarlar. Plotinos ise, bütün bir Ortaçağ güzellik anlayışını önceleyecek şekilde, duyusal şeylerin güzelliğinin, onlarda parıldayan ebedî öz ve karakterden ileri geldiğini söyler. Güzellik, ilâhî ışığın doğal ve sanatsal nesnelerde parıldaması olup, bütün şeylerin yaratıcısı da en üstün sanatçı olarak Tanrı olmak durumundadır. Ona göre, bir sanat eserinin güzelliği, ideal Güzellik formunun maddeye aşılanmasından kaynaklanır; ideal form, maddeye girmek suretiyle maddenin ataletini alt eder; onu canlandırıp, *tinselleştirir*. Sanat, formun madde üzerindeki zaferi için verilen bir savaştan başka hiçbir şey değildir.[11]

Bu realist güzellik anlayışı geleneğinde, gerçek güzelliğin nasıl kavrandığı hususu, bir kuramdan diğerine farklılık gösterir. Söz gelimi, Platon'a göre, güzelliğin bilgisi insan zihninde *a priori* olarak vardır; göreli veya yaklaşık olarak güzel olan şeyleri görerek, bu ideal güzelliğin *a priori* bilgisini anımsarız. Aynı şekilde Aquinalı Thomas'a göre de, güzellik ilâhî olanın, güzelliğin duyusal tezahürleri yoluyla bilme durumuna geldiğimiz bir karakteristiği olmak durumundadır. Pythagorasçı gelenekte güzelliği idrak etmede, bildik duyusal, ama özellikle de entelektüel süreçlere ek olarak, aşk da işin içine karışır. Örneğin Plotinos'a göre, güzelliğin deneyimlenmesinde, ruh, nesnenin, kendisi ile olan "yakınlığını" tanımaktan belli bir hoşlanma

---

[11] T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 713.

duyar; çünkü o, bu yakınlıkta, nesnenin ideal formuna, ilâhî olana katılışının farkına varır. Ruh güzel nesne ile bu "yakınlığı" tinselleştirdiği ölçüde, onun güzelliği idrak etme yeteneği artar. Bu yüzden, ruh, güzeli alımlayabilmek için, bir arınma sürecinden geçmek durumunda kalır. Başka bir deyişle, ruh kendini güzel kılmadan, güzelliği göremez. Bu yüzden onda sevgi, daima güzellik aşkı; mutlak ve nihaî güzelliğin, doğada ya da sanatçının eserindeki nispeten belirsiz görünümleri aracılığıyla gerçekleşen sevgisidir. Duyusal güzelin seyrinden hareketle ruh, güzel işlerden ve ahlâkî güzelden ve nihayet mutlak güzelden haz duymaya doğru yükselir. Her nasıl ve ne şekilde bilinirse bilinsin, Pythagorasçı gelenekte güzellik yargısı, sadece bir kişisel tercihi ifade etmez; gerçek güzellik akıl sahibi bütün varlıkların rasyonel onayını gerektirir.

Modern Güzellik Kuramları: Oysa hazcı gelenekte ya da modern felsefede güzellik, realist ve nesnel boyutunu büyük ölçüde kaybederek, esas itibarıyla öznel bir açıdan değerlendirilir. Başka bir deyişle, hazcı güzellik geleneğinde, bütün estetik kavramlar gibi, güzellik kavramı da estetik deneyimin nesnelerinden ziyade, öznede veya beşerî deneyimde konumlanır. Örneğin, yüce ve güzellik idelerimizin ve dolayısıyla, kavramlarımızın kaynağını araştıran Edmund Burke, onların nesnelerin bizatihi kendilerinden değil de, deneyimlendiği şekliyle nesnelerden geldiğini söyler. Söz gelimi, bir ve aynı şey, görenin içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak "korkunç" ya da "yüce" olabilir.

David Hume da güzellik kavramının ya da genel olarak estetik kavramların öznel olduğunu, yani dünyayı belirli şekillerde tecrübe etmek için gerekli psiko-fiziksel donanıma ya da bir "beğeni mekanizması"na sahip insan varlıklarına bağlı bulunduğunu öne sürer. Güzelliğin konumlandığı yerin ya da estetik deneyim ve kavramların temel merkezinin bu beğeni mekanizması olduğunu öne süren Hume'a göre söz konusu meleke ya da kapasite, sadece bir kimsenin söz gelimi bir gülün -tıpkı görme duyusunun o kişinin gülün kırmızı olduğunu iddia etmesi olgusunu temellendirebilmesi gibi- güzel olduğunu öne sürebilmesi olgusunu açıklamakla kalmayıp, öznel "beğeni standardına" ampirik bir temel sağlar. Buna göre, nasıl ki uygun renk görüsüne sahip olup belli bir eğitim sürecinden geçmiş insanlar nesneler için uygun renk kavramlarını doğrulukla

kullanıyorlarsa, beğeni duygusu yeterince gelişmiş ve estetik kavramları yerli yerinde kullanmayı öğrenmiş insanlar da, güzellik kavramını rahatlıkla üstelik başkalarıyla belli ölçüler içinde uyuşacak ve hatta az da olsa bir miktar nesnellik temin edecek şekilde kullanırlar.[12]

Çünkü Hume'a göre, dünyada bir beğeni farklılığı ve çeşitliliği olmakla birlikte, bu çeşitlilik içerisinde herkes tarafından beğenilmekte olan sanat eserleri de ortaya çıkar. Söz gelimi Homeros'un veya Shakespeare'in eserlerinin hemen herkes tarafından beğeniliyor olması, bu tür eserlerin, onları algıladığı zaman insan zihninin hoşuna giden niteliklere sahip olduğunu gösterir. İnsanda hoşlanma uyandırmaya uygun düşen niteliklere sahip bu eserleri algılamaktan zihnin hoşlanma duyması ise, zihnin, Hume'un "beğeni ilkeleri" veya "sanat kuralları" dediği şeye göre işlemde bulunduğu anlamına gelir. Yani, bizzat "beğeni mekanizması"na bağlı bulunan bazı biçim veya nitelikler, hoşlanmanın kendisine dayandığı bir ölçüt oluştururlar. Demek ki, nesnelerin birtakım özelliklerinin algısının, insan zihninde hoşa giden bir güzellik duygulanımı meydana getirmesi, bir beğeni ilkesinin varlığına işaret eder.[13] İnsanların belli sanatsal eserlerin güzelliği üzerinde uyuşmalarını temin eden bu "beğeni ilkesi" katkısına rağmen, Hume'un da son çözümlemede güzelliğin nesnede değil, fakat gören gözde olduğunu söyleyenler arasında yer aldığını söylemek doğru olur.

Modern dönemde öznel güzelliğe enjekte edilen nesnelliğin dozunu biraz daha arttıran filozof, bununla birlikte Kant'tır. Gerçekten de, Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde, güzelliğin çok yönlü bir tanımını; metafiziksel, epistemolojik, psikolojik ve mantıksal analizleri bir araya getiren ayrıntılı bir açıklamasını verir. Öyle ki, bu tanım, onun güzelliğin öznel boyutu ile nesnel ya da evrensel boyutunu bağdaştıran bir açıklamadan meydana gelir. Tıpkı Hume gibi, Kant da, güzellik kavramının, varoluşu insanın deneyimine bağlı olan bir "beğeni kavramı" olduğunu öne sürer. O, özellikle de güzellik kavramının haz ve acıda temellendiğini belirtmeye özen gösterir.[14] Güzellik kav-

---

12 J. Stolnitz, *a. g. e.*, s. 513.

13 T. Altuğ, *a. g. e.*, s.719.

14 I. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), § 3, İstanbul, İdea Yayınları, 2006, s. 53.

ramı, bu yüzden öznel bir kavramdır; bu ise insanlar arasında belli sanat eserlerinin güzelliği konusunda gerçekleşebilecek uyuşmanın ampirik bir temele dayandırılamayacağı anlamına gelir.[15]

Bununla birlikte, güzellik kavramı, bilişsel veya etik kavramlara bağlı olmamak, bu kavramlarla ilişkili olmamak anlamında saf bir kavramdır. Mevcut olan bir nesne karşısında sahip olduğumuz haz ya da acı duygusunun nesneye ilişkin bilgisel kavrayışımızla hiçbir ilgisi bulunmadığı gibi, onun yararlı ya da iyi olduğu yönündeki inancımızla da herhangi bir ilintisi yoktur. Güzellik kavramının bana ait özel herhangi bir şeyle (örneğin, nesnenin doğasıyla ilgili inançlarımla veya tercih ya da ödevlerimle) de bir bağlantısı olmadığına göre, insan varlıkları olarak benzer bir biçimde tepki veren bütün insanların, kendi özel tarihleri olan bireyler olarak değil de, tıpkı benim gibi tepki vereceklerine inanmam gerekir. Yani, başka insanlar da, aynı nesne karşısında aynı yargıyı dile getireceklerdir; ondan tıpkı benim gibi hoşlanacak veya onu beğenmeyeceklerdir. Şu hâlde, güzellik kavramının evrensel bir yönü vardır. Buna göre, güzellik kavramı öznel bir temele oturur, ama onun bir yandan da evrensel bir geçerliliği vardır.[16]

Kant, bu analizinin ışığında, önce "insandaki ilgiden bağımsız hoşlanmanın nesnesine güzel" adını verir;[17] sonra söz konusu çıkar ya da ilgiden bağımsız olma ölçütünü, insanları birleştiren ortak zemin olarak ifade ettikten sonra, "güzelliğin, bir kavramdan bağımsız bir biçimde, tümel olarak hoşa giden şey" olduğunu ifade eder.[18] Üçüncü aşamada güzel karşısında duyulan estetik hoşlanmayı, güzel olan nesnenin "amaçsız amaçlılığına" bağladıktan[19] sonra da, bu hoşlanmanın zorunlu olduğunu belirtir.[20] Gerçekten de, "güzelin, kavram olmaksızın, zorunlu bir hazzın nesnesi olarak bilinen şey" olduğunu öne süren Kant'a göre, kavrama dayanmayan bu zorunluluk, ilgili nesne-

---

[15] M. Eaton, "Aesthetic Concepts", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[16] R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 82-83

[17] I. Kant, *a. g. e.*, § 5, s. 62.

[18] I. Kant, *a. g. e.*, § 9, s. 71.

[19] I. Kant, *a. g. e.*, § 17, s. 18.

[20] I. Kant, *a. g. e.*, § 22, s. 95.

nin güzelliği konusunda herkesin bizim yargımıza katılması gerektiğini ifade eder. Ona göre, beğeni ya da güzellik yargılarının söz konusu zorunluluğunun kendisine dayandığı öznel ilke olarak ortak duyu, insanların duygudaki birliğini, ortak insanlığımızı açığa çıkarır.

(iv) Estetik Yargı

Estetik alanın ontik bütünlüğünü temin eden dördüncü unsur, estetik yargıdır. Estetik yargı, estetik öznenin estetik nesneye belli bir estetik değer yükleme edimini tanımlar. Güzellikle ilgili yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bu konuyu düşünce tarihinde, özellikle de modern zamanlarda estetiğin nesnel temellerinden koparılmasının bir sonucu olarak ilk ve en ayrıntılı bir biçimde ele alan düşünürler Hume ve Kant olmuştur. Söz konusu her iki düşünürün de ortak özelliği, estetik yargıyı, çok büyük ölçüde öznel temeller üzerinde, kişisel beğeniyi dışa vuran beğeni yargısı olarak tanımlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, beğeni yargısının kişisel estetik yaşantının bir dışlaşması ya da nesnelleşmesi olduğu söylenebilir. Beğeni yargıları olarak estetik yargıların "doğruluğu"ndan söz etmek pek mümkün gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, beğeni yargılarının "geçerliliği"nden söz edilebilir. Aynı nesne konusunda bile farklı beğeniler olabildiği için, beğeni yargısının geçerliliği, ancak aynı beğeniye sahip olan özneler arasında söz konusu olur.[21]

Hume ve Kant, bu geçerlilik noktasına varmadan önce, estetik yargının temelde, bir nesne karşısında hissedilen bir tepkiye dayandığını söylerler.[22] Bir nesneyle ilgili estetik bir yargı, bir başkasının fikrine, beğenisine, ikinci elden bir kaynağa dayanmak yerine, doğrudan doğruya kişisel tanıklığı gerektirir. Başkalarının tanıklığı piyasaya yeni çıkmış bir romanın kalitesiyle ilgili olarak bana yön gösterebilir, ama eserin estetik kalitesiyle ilgili yargı, bana bağlı olup, ancak eseri kendi kişisel gözlüğümle veya beğeni duygumla okumamdan sonra, ortaya konabilir.

---

[21] T. Cohen, "Aesthetic Judgement", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 36.

[22] I. Kant, *a. g. e.*, § 1, ss. 53-54.

Estetik yargıda hissedilen tepki koşulu, estetik bir yargının samimiyetle verilmiş bir yargı olmasını gerektirir.

Estetik yargının bu özelliğiyle ilintili başka bir özelliği, Kant'ın da belirttiği gibi, estetik yargıda yasa veya kuralların hiçbir şekilde işe karışmaması, onların burada oynadığı hiçbir rol bulunmamasıdır.[23] Nesnelerin estetik niteliklerini ve değerlerini belirler veya takdir ederken kural ve yasaların hiçbir işe yaramaması olgusu, estetik ilginin, birtakım genel doğruların formüle edilmesi amacına dönük olmayıp, doğrudan doğruya ve esas itibarıyla tek tek nesnelere, bizatihi kendilerinden dolayı takdir edilen nesnelere yönelmiş olması olgusunu yansıtır. Buna göre, kural ve yasalara göre değer biçme veya yargılama, nesnelerin biricikliğini göz ardı etmek ve dolayısıyla, estetik hüküm verememek olur.[24]

Estetik Nesnelcilik: Hume ve Kant, beğeni ya da estetik yargılarla ilgili bu sonuçlara, elbette estetik niteliklerin nesnel olduklarını bildiren eski ya da klâsik, hatta rasyonalist estetik görüşünü reddederek varmıştır. Estetik nesnelcilik, estetik özellik ya da niteliklerin nesnelerde fiilen veya gerçekten varolduğunu, estetik deneyimin bize bu özelliklerin bilgisini verdiğini, dolayısıyla, estetik yargıların söz konusu nesnel özelliklerle ilgili genel geçer yargılar olduğunu öne süren görüştür. Estetik nesnelcilikte, nesnenin bu özellikleri genellikle "ideal oranti", "yetkin ahenk", veya "simetri" gibi formel özelliklerle ifade edilir.

Estetik Öznelcilik: Oysa, Hume ve Kant'taki, bugün de yaygın olarak kabul gören estetik yargı görüşüne vücut veren estetik öznelcilik, estetik niteliklerin nesnelerde bulunduğu tezini reddeder. Başka bir deyişle, öznelciliğe göre, estetik nesnelerde, herkesin aynı nesneyle ilgili olarak evrensel yargılara varmasını mümkün kılan temel estetik niteliklerin varoluşundan söz edilemez. Bu yüzden bir nesnenin güzel olması, sadece onun öznede belirli bir tepkiye yol açması anlamına gelir. Buna göre, estetik deneyimde kişi nesne tarafından etkilenir, ama kişinin tepkisini belirleyen şey nesnenin özelliklerinin bilgisi değildir.

---

[23] I. Kant, *a. g. e.*. § 8, s. 66.

[24] S. Gardner, "Aesthetics", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1998, s. 230.

Estetik öznelciliğin bu yaklaşımını desteklemek üzere, birçok gerekçe ya da argüman öne sürülmüştür. Bu çerçeve içinde her şeyden önce, farklı birey ve kültürlerin beğenileriyle estetik değer hükümlerinin aşırı ölçülerde değişkenlik gösterdiği söylenir. Nesnelerde birtakım estetik nitelikler gerçekten var olsaydı eğer, bu nitelikleri bulup çıkartmak suretiyle, beğenilerdeki farklılık ortadan kaldırılarak, estetik yargılarda bir ortaklığa varmak mümkün olurdu. Böyle bir ortaklığın olmadığına işaret eden öznelcilik, beğeni ve estetik yargılardaki farklılığın estetik alanın temel bir özelliği olmakla kalmayıp, burada ortaklık temin edecek yöntemlerin, ölçüt, kural ya da yasaların olmaması olgusunu gözler önüne serdiğini ifade eder.

Estetik öznelciliği destekleyen çok daha önemli bir noktayı, Kant tam bir açıklıkla ortaya koyar: Estetik yargıya temel teşkil eden estetik deneyimin özsel unsuru, hazdır. Haz ise, nesnesinin özelliğini temsil etmeyen bir öznel yaşantıdan, bir zihin hâlinden başka hiçbir şey değildir.[25] Bu ise sağduyuya yakın ve felsefece makûl bir görüş gibi görünen estetik öznelciliği sağduyuya aykırı gibi görünen önemli bir problemle karşı karşıya bırakır.

Beğeni Problemi: Nesnelerin kendilerinde bulunan birtakım estetik nitelikleri yoksa eğer; bu, bir ve aynı nesnenin bir kimse tarafından güzel, başka bir kimse tarafından çirkin diye nitelenmesini engelleyecek hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir. Durum böyle olduğunda, estetik yargıya düşen görev, kişinin zihin hâlini aktarmaktan ibaret olur. Bu ise, elbette estetik tercihlerin damak tadı tercihleriyle tam tamına aynı düzeyde bulunduğu, estetik yargıların haklılandırılamayacağı veya gerekçelendirilemeyeceği anlamına gelir. Buna göre, beğeni problemi, estetik yargının salt hoşlanma ya da hazza dayanan, öznel olarak hissedilmiş temelini, neredeyse sınırsız bir rölativizme düşmeden koruyamama problemi olarak bilinir.

Problemi bertaraf etmeye yönelik en ciddi çaba, güzellik konusundaki görüşlerine değinirken de işaret ettiğimiz üzere, estetik yargılara normatif bir boyut kazandırma teşebbüsünde bulunan Kant'tan gelmiştir. Gerçekten de, Kant güzellikle ilgili estetik bir yargının ayırt edici yönünün, onun mantıksal biçimi bakımından tekil bir yargı olmasına karşılık, evrensel bir onay

---

25 I. Kant, *a. g. e.*, § 1, s. 54.

talep etmesinden oluştuğunu söyler. Bir nesneyi veya sanat eserini güzel diye nitelediğimiz zaman, salt öznel hoşlanmayı veya belli bir zihin hâlini kaydeden yargılardan farklı olarak, burada bir "evrensel ses" ile konuşmakta olduğumuza inanır ve herkesin bizimle mutabık olmasını talep ederiz. Yani, ben Homeros'un *Odyseus*'unun gerçekten güzel, kusursuz bir şiir olduğu hükmünü verdiğim zaman, bu kişisel yargıyla yetinmem, herkesin benimle aynı sonuca ulaşması *gerektiğini* düşünürüm.

Yargımızı bu şekilde evrenselleştirmemize imkân sağlayan birinci koşul, yargının dayandığı hoşlanmanın her türlü kişisel-öznel arzu ve ilgiden bağımsız olmasıdır. İnsan bir nesneden duyduğu hoşlanmanın *ilgiden bağımsız* olduğunun bilincine vardığı zaman, bu nesneyi, bütün insanlar için bir hoşlanma temeli içeren bir nesne olarak görmek durumunda kalır. Estetik yargının veya beğeni yargısının bu "öznel evrenselliğinin" ikinci koşulu veya evrensel dayanağı ise, hoşlanmaya yol açan bilgi yetilerinin "özgür oyunu"nun, herkes için geçerli, yani evrensel olmasıdır. Her özne, nesnenin verildiği tasarıma ilişkin estetik değerlemede bir ve aynı yetileri (hayal gücüyle anlama yetisi) harekete geçirdiğine göre, hoşlanmaya yol açan zihin durumunun, anlama yetisi ile hayal gücü arasındaki bir tür mucizevî uyumun herkes için geçerli olması gerekir.[26]

Buna göre, Kant demektedir ki, estetik bir yargıda bulunurken, kendimizi doğal, bireysel olarak değişen kuruluşumuzla, doğamıza ait olumsal tüm koşullardan soyutlayıp, onu sadece, bütün insan varlıklarına ortak olmak anlamında sıkı sıkıya evrensel olan koşullara dayandıralım. Başka bir deyişle, yargımızı ortaya koyarken, nesnenin çıplak formu ve bu formun evrensel algı ve anlama yetilerimizle olan etkileşimi dışında hiçbir şeyi hesaba katmayalım. Söz konusu evrensel bakış açısı ya da perspektife, ona göre, ancak nesneyle ilgili estetik deneyimimizi, nesneden duyduğumuz hoşlanmayı, arzu ve pratik ilgilerden olduğu kadar, ona ilişkin kavramsal bir kavrayıştan bağımsız hâle getirdiğimiz zaman ulaşabiliriz. Bu koşulları yerine getirdiğimiz zaman, o, herkes için geçerli bir yargı hâline gelir. Çünkü bu noktada, evrensel geçerliliği olan "saf bir beğeni yargısı-

---

[26] T. Altuğ, "Estetiğin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s.721.

na" ulaşmış oluruz. Bir nesnenin saf formunun bizde hoşlanma yaratmasının gerçekten de zorunlu olduğunu öne süren Kant'a göre, belirli algısal formlar, bizde "hayal gücü ile anlama yetisinin ahenkli ve özgür oyununa" yol açmak suretiyle, zihinsel yetilerimizi harekete geçirip, sadece öznel değil, fakat aynı zamanda evrensel olan bir hoşlanma duygusu yaratırlar.

Demek ki, sanat eserinin değeri, soğuk argüman ya da ispatlarla kanıtlanabilir bir şey değildir. O, hissedilir, fakat kanıtlanamaz. Kant'ta öznel bir haz ya da hoşlanma ile evrensel bir yargı arasındaki çelişkiyi çözen şey, işte bu estetik duygudur. Bu açıdan bakıldığında, estetik haz ya da hoşlanmanın, sadece bir duygu yargısı olmayıp, aynı zamanda bir yargı duygusu, yani duyguyu konu alan zorunlu bir tümel olduğu söylenebilir. Estetik yargının evrenselliğini normatif bir adımla bu şekilde açıklayan Kant, aslında ahlâk yargısının kategorik buyruk yoluyla gerçekleşen analizinin bir tekrarını estetik alanda gerçekleştirmişe benzemektedir. Bu yüzden etik alanda nihaî noktada yol açtığı güçlüğe, Kant burada bir kez daha sebebiyet verir. Nasıl ki, ahlâk yasası yoluyla evrensellik talebi, geleneğinden yalıtılmış moral failin neredeyse her şeyi evrenselleştirebilmesini mümkün kılan bir etik formalizmle sonuçlandıysa, aynı şekilde estetik alanda beğeni problemini çözmek amacıyla atılan adım da estetik deneyimin yoksullaşarak salt forma değer biçilmesinden ibaret bir şey hâline gelmesine yol açar. Başka bir deyişle, rölativizmle baş etmek için, estetik yargının normatif boyutunu bir şekilde tesis etme veya güvence altına alma girişimi, kültürel kimliklerimizin ve psikolojik kuruluşumuzla ilgili olumsal her şeyin estetik deneyimin dışında bırakılmasıyla sonuçlanır.

Sanat Felsefesi Olarak Estetik

Estetiğin ikinci ana bölmesi sanat felsefesinden meydana gelir. Estetik burada, doğal ürünlere karşı olan estetik deneyimi bir tarafa bırakarak, sadece sanat eserleriyle bağlantılı kavram ve problemleri ele alır. Buna göre, sanat felsefesi olarak estetik sanatları sınıflar, farklı sanat dallarını sanat olarak tanımlamayı mümkün kılan ortak bir sanat idesi ya da özünün olup olmadı-

ğını, dolayısıyla sanatın tanımlanıp tanımlanamayacağını araştırır; sanatın etik ve hakikatle ilişkisi üzerinde durur.

Sanatların Sınıflandırılması

Sanat, çok kabaca veya olabilecek en yalın bir biçimde "temel işlevi güzeli meydana getirmek, güzellik yaratmak olan öznel faaliyet" olarak tanımlanır. Söz konusu sanat tanımı, esas itibarıyla sanatçının faaliyetine işaret eder. Buna mukabil ürün ya da esere işaret ettiğimizde ise, sanatı bu kez "bilinçli bir varlık tarafından meydana getirilen her türlü güzel üretim" olarak tanımlayabiliriz.

Hiyerarşik Düzene Göre Sınıflama: Bu iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, sanat denildiğinde anlatılmak istenen şey, esas itibarıyla güzel sanatlardır. Güzel sanatlar, İlkçağ'dan bu yana oldukça farklı ilke ya da ölçütlere göre sınıflanmışlardır. Birinci sınıflama tarzı, farklı sistem filozoflarında gördüğümüz bir sınıflama tarzı olarak hiyerarşik düzene göre sınıflamadır. Burada sınıflama, hiyerarşiyi kuran filozofların görüşlerine bağlı olduğu için, bütünüyle öznel bir nitelik taşır.

Örneğin, Platon sanatı hakikate erişme açısından değerlendirdiği için, ona hiçbir zaman olumlu bir değer biçmedi. Hele ideal devletin yöneticilerini yetiştirme amacı gündeme geldiğinde, Platon sanatçıları dikkatleri gerçeklikten uzaklaştırdıkları gerekçesiyle devletinden attı. Duyusal temsil ya da taklide dayalı sanatları değersizleştirirken, bir tek gençleri yetiştirmek bakımından önem kazanan belli şiir türleriyle dans sanatlarına önem verdi. Oysa bir başka idealist Hegel sanata, zihnin duyumsal olana nüfuz etmesini ya da maddî olana yayılmasını sağlaması nedeniyle yüksek bir değer biçti; sanat, onun bakış açısından doğa tarafından meydana getirilen herhangi bir şeyden çok daha yüksek bir düzeyde bulunmak durumundaydı.[27] Bundan dolayı, o, klâsik sanatları idealiteleri açısından mimariden şiire doğru yükselecek şekilde sınıfladı.

Bu açıdan bakıldığında, en maddî sanat olan mimari en aşağıda bulunur; ondan sonra heykel sanatı gelir. Resim sanatı,

---

[27] G. W. F. Hegel, *Introductory Lectures on Aesthetics* (trans. sy B. Bosanquet), Harmondsworth, Penguin, 1993, s. 34.

heykelin maddîliğinden bir adım daha uzaklaşmış bir sanattır; o, üç boyutlu mekânı ve nesneleri iki boyutlu bir yüzey üzerinde tasvir eder. Resim bundan dolayı, dikkati, cisimsel hareketin fizikî mekânından hayal gücünün ve tinin içsel mekânına yöneltir. Müzik, mekânı tamamen terk edip, kendisini zamanla sınırlar. Zaman mekândan daha ideal olduğu gibi, müzik de dış dünyadaki olayları değil, tinin içsel hayatını, duygu hayatını anlatır. Hegel'in hiyerarşik sınıflamasına göre, şiirde, duyusalın rolü daha da azaldığı ve onda önemli olan tek şey aktarılan anlam olduğu için, şiir en yüksek sanattır.[28] Buna mukabil, Hegel'in rasyonalizmine ve mantık egemen bakış açısına karşı çıkarken, gerçeğin rasyonel olmayıp, belli bir doğrultusu olmayan kör bir irâdeden ibaret olduğunu öne süren Schopenhauer, sanatların zirvesine, en yüksek sanat olduğunu söylediği müziği yerleştirmiştir. Zira sanatın işlevi, aklın diliyle konuşmaktan ziyade, varlığın derinliklerini harekete geçirmekten oluşur.

Ortam ya da Araçlarına Göre Sınıflama: Bununla birlikte, sanat eserlerini sınıflamanın en güvenli yolunu, onları kullandıkları araçlara veya ortamlarına göre sınıflamak olduğu kabul edilir. Bu sınıflamaya göre, işitsel sanatlar sesle ilgili olan sanatlardır; oysa görsel sanatlar fenomenal olarak görsel algılarla ilgili olmak durumundadır. Söz konusu görsel sanatlar kapsamına mimari, resim ve heykel girer. Ne görsel ne de işitsel bir sanat olan edebiyat, sembolik bir sanat olarak geçer. O, ayırt edici karakterini ortamından veya kullandığı araçtan alır; buna göre, edebiyatın bütün öğeleri sözcüklerdir ve sözcükler de, anlamsız değil, fakat bütünüyle anlamlı seslerdir. Karma sanatlar ise bu araçlardan birkaçını kullanan sanatlar olarak sınıflanır; buna göre, opera müziği olduğu kadar sözcükleri de kullanır.

Zaman ve Mekân Ölçütüne Göre Sınıflama: Araçlara ya da duyulara göre sınıflamayı tamamlayan sınıflama tarzı, zaman ve mekân ölçütüne göre sınıflamadır. Bu klâsik sınıflama tarzı, genel olarak mekâna ilişkin sanatlarla zamana ilişkin sanatları birbirinden ayırır. Üç plastik sanatın (mimari, heykeltıraşlık ve resmin) karşısına, üç ritim sanatı (dans, müzik ve şiir) konur. Hem mekânla hem de zamanla ilişkili olan sinema sanatı, bu bakış açısından, yedinci sanat olarak değerlendirilir. Klâsik

---

[28] T. Altuğ, *a. g. e.*, s. 726.

sınıflama, bununla birlikte romana ve tiyatroya yer vermediği için, eksik bir sınıflama olarak değerlendirilir.

Sanat Kuramları

Filozofları estetik alanında en fazla meşgul eden konu, sanatın özünü ya da neliğini ortaya koyma, sanatsal yaratıcılığın mahiyetini belirleme, kısacası sanatı tanımlama konusu olmuştur. Nitekim, Platon'dan günümüze kadar filozofların sanatın özünü ortaya koyacak genel karakteristikleri belirlemek için yoğun bir çaba sarf ettiklerini söylemek mübalağa olmaz. Sanatı tanımlamaya yönelik bu girişimler ya da bu girişimlerin ürünü olan klâsik kuramlar, özde üç ana kategoriye ayrılır. Bu kategorilerden her biri, sanatı tanımlayan üç ana unsur olarak *temsil*, *ifade* ve *form*dan biri üzerinde yoğunlaşır.

Sanat tanımlarının birinci ana kategorisi, temsilin önemini vurgular. Bu mimetik, temsile dayalı sanat anlayışının en önemli savunucusu, sanatı *mimesis* ya da taklit olarak tanımlayan Platon olup, bu anlayış on sekizinci yüzyılın sonuna kadar devam eder. Sanat kuramlarının ikinci ana kategorisi, sanatın özünü genellikle ifadede, duyguların dışavurumunda bulur ve sanatı duygu iletişimi yoluyla tanımlar. Sanata duyguların *katharsis*ini temin etme gibi bir işlev yükleyen Aristoteles'i ve sanatta özsel olanın alımlayıcı tepkisi olduğunu öne süren Hutcheson ve Hume gibi filozofları da kısmen dâhil edebileceğimiz bu sanat anlayışının en önemli temsilcileri, daha ziyade romantiklerdir. Bu sanat telakkisinin kusursuz örneklerini Croce ve Collingwood'da bulabiliriz.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, sanatın özünü belirleme çabalarında dikkatin odak noktasına soyutlama ve formun geçtiğini görüyoruz. Nitekim, bu anlayışın en önemli temsilcisi olan İngiliz sanat eleştirmeni Clive Bell, "anlamlı formun" veya "formel yetkinliğin" sanatın yegâne özsel özelliği olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın aynı zamanda sanatı, onun özsel bir özelliği yoluyla tanımlama çabalarının ağır bir darbeyle karşılaştığı bir dönem olduğu söylenebilir.

Bu darbenin bir ayağı sanat sosyolojisinde bulunur. Dilin kendisinin tarih içinde ortaya çıkmış kültürel bir ürün olduğu

gözleminden hareket eden bu yaklaşım, sanat üzerine spekülasyonda bulunan filozofların en azından örtük olarak, kültürel bağlamdan ve tarihsel gelişmeden soyutlandıkları için, evrensel bir geçerliliği ya da uygulaması olan bir sanatsal nesne, kategori, faaliyet ya da tutum olduğunu varsaydıklarını söyler. Bu varsayım baştan sona hatalı bir varsayım olup, sanatı tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamından soyutlayarak ele almak imkânsızdır. Sanatın geçmişinin sanatın şimdisini belirlediğini, onun ancak toplumsal bir zemin üzerinde anlaşılabileceğini dile getiren bu yaklaşımı, en iyi George Dickie tarafından ortaya konan kurumsal sanat anlayışı ve Marksist sanat görüşü ifade eder.

Sanatı tanımlama çabalarına yirminci yüzyılda yirminci yüzyılda indirilen darbenin ikinci bir ayağı ise, analitik felsefenin sanatla ilgili tartışmalarından, ama özellikle de Wittgenstein'ın "aile benzerlikleri" kavramından yola çıkan "antiözcülük"te bulunur.[29] Bu yeni yaklaşım şimdiye kadar öne sürülmüş olan sanat kuramlarında ortaya çıkan tanım arayışının özcü bir anlayış olduğunu öne sürer; bu yüzden, ister Kant'ın "amaçsız amaçlılık" olarak sanat telakkisini, ister Croce'nin "sezgiciliğini", ya da ister Bell'in "anlamlı form olarak sanat" görüşünü, kısacası hangi sanat anlayışını alırsak alalım, bu anlayışlardan hiçbirinin sanatı belirleyen bütün gerek ve yeter koşulları ifade edemediğini, dolayısıyla, sanatın özünü ortaya koyamadığını belirtir. Bunun da en önemli nedeni, böyle bir özün olmaması ihtimali, hatta gerçeğidir. Başka bir deyişle, bazı sanat eserleri arasındaki aşikâr benzerliklere rağmen, bütün sanatların veya tüm sanat eserlerinin hepsinin birden paylaştığı ortak hiçbir yön, gözlemlenebilir hiçbir özellik, ortak bir payda olmayabilir. Bundan dolayı, genel bir sanat tanımı aramak beyhûde bir çaba olmak durumundadır. Yapılabilecek en iyi şey, roman, kurgu filmi veya senfoni gibi belli bir sanat formu ya da türünün bir tanımı olabilir.

(i) Taklit ya da Temsil Olarak Sanat

Platon: Sanat alanında öne sürülmüş olan en eski kuram, sanatı bir tür taklit olarak gören mimetik sanat anlayışıdır. Söz konu-

---

[29] D. Townsen, *Estetiğe Giriş* (çev. S. Büyükdüvenci), Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 77.

su sanat görüşünü geliştiren de antik Yunan düşünürü Platon'dur. Platon'da herhangi bir disiplinin değer ölçütü, bu disiplinin bizi hakikate, gerçekliğin bizatihi kendisine götürme kapasitesi olduğu için, onda sanatın pek büyük bir değeri olduğu söylenemez. Platon'un sanatı taklitle özdeşleştirmesinden de belli olduğu üzere, sanat insanı asıl olana, gerçekliğin bizatihi kendisine değil de, salt görünüşlere, gölgelerin gölgesine götürdüğü için, onda sanatın değersiz görülmesi, özerk bir statüden yoksun kalması kadar doğal bir şey olamaz.[30]

Gerçekten de, dünyanın felsefe tarafından keşfedilmesi gereken, metafiziksel ve ahlâkî bir düzeni olduğunu öne süren Platon'a göre, sanatın bu düzenin doğru bir temsilini verebilmesi durumunda ancak, bir değeri olabilir. Onun gözünde gerçeğin ya da gerçekten var olanın bilgisine sahip olamadığı için, ezelî-ebedî olan tümellerle değil de, gelip geçici olan tikellerle ilişkili bulunan, yani değişen nesneleri konu edinen taklit edici sanat bu doğru temsili veremez. Sanatın neliği dışında, onun ahlâkî etkisine de bakan Platon, özellikle belli şiir türlerinin gençler üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle, şairleri ideal devletinden atar.

Gerçekten de, onun mimetik sanata ve sanatçılara saldırısı, bu sanatın insan ruhu üzerindeki etkileri ve toplum hayatında oynadığı rol ile ilgilidir. Platon'a göre, mimetik şiir, ruhumuzun iyiyi gözeten akıllı yüksek bölümüne değil, fakat akıl-dışı, "coşkun ve taşkın", gerçek hayattaki olaylara aşırı bir tepkide bulunan parçasına hitap eder. Mimetik şiir olarak tragedyaya başarılı bir içerik sağlayan olay türleri, bu yüzden, en aşırı heyecanlara yol açan, ruhu taşkınlığa salan olaylardır. Bu aşırı duygulanımsal etkiler ruhun düzenini bozmakla kalmaz, fakat aklı da devre dışı bırakır. Mimetik şiir, ruhumuzun aşağı ve ağlayıp sızlamalı bölümünü tatmin ederken, ruhun bu yönünü sağlıklı bir ruhu yönetmesi gereken aklî parça pahasına besler.[31]

Platon söz konusu mimetik sanat telakkisini ifade ederken, önce üretici sanatları ikiye ayırır. Bunlar, (1) ilâhî veya insanî üretim çerçevesi içinde gerçek nesneler meydana getiren sa-

---

30 N. Carroll, "Definitions of Art", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 297.

31 T. Altuğ, *a. g. e.*, s. 707.

natlarla, (2) imgeler (*idola*) meydana getiren sanatlardır.[32] İmgeler meydana getiren sanat türünde taklitçi, (1) modeliyle aynı özelliklere sahip hâlis bir benzerlik (*eikon*) veya (2) orijinale yalnızca benzer görünen bir görünüş (*phantasma*) meydana getirebilir. Bunlardan her ikisinde de imge ya da suretler, orijinallerini taklit veya temsil etmekle birlikte, onların işlevini yerine getiremez. Bu yüzden, mimetik sanatın en önemli özelliği yanlış bir taklit, yani aldatıcı görünüşler meydana getirmedir. Dolayısıyla, her taklit hem gerçek hem gerçek-dışı, hem varolan hem varolmayan bir şey meydana getirmiş olur.[33]

Sanatın mimetik doğasını genel bir çerçeve içinde bu şekilde ortaya koyan Platon, *Devlet* adlı eserinde, *mimesis*i İdealar kuramıyla ilişkilendirerek açıklar. Buna göre, *mimesis*in gerçek olmayıp, bir şeyin imgesi olan bir şey meydana getirmek olduğunu; bütün sanatçıların bu anlamda *mimesis*in uygulayıcıları veya icracıları olduklarını söyleyen Platon, mimetik imgenin bilgi sahibi bir kimsenin eseriymiş gibi görünmesine rağmen, hakikatten tamamen uzak olduğunu öne sürer. Çünkü onun metafizik anlayışında gerçekten varolan İdealar olup, bu İdealar duyusal dünyada var olan her şeyin, nesnelerin ve özelliklerin ezelî-ebedî ve yetkin ilk örnekleri, asıllarıdır. Bu açıdan bakıldığında, duyusal dünyadaki her şey, İdeaların bir taklidi, kopyası veya temsilidir.[34]

Buna göre, duyu yoluyla algılanabilen, söz gelimi sedir gibi bir nesne, tek ve gerçek sedir İdeasının bir "taklit"idir. Bu tikel sedirin bir ressam tarafından yapılmış sureti ya da imgesi, sedirin belli bir açıdan görünen ikinci bir "taklit"idir. Ressam sediri olduğu gibi değil, fakat kendisine göründüğü şekliyle yaptığı için, Platon'a göre, onun yaptığı şey, gerçeğin değil, fakat yalnızca görünüşün bir yansımasıdır; o, salt görünüşle ilgili bir benzetmedir. Gerçek sedire karşılık gelen sedir İdeası ezelî-ebedîdir veya yaratıcının ürünüdür; buna mukabil, somut ve duyusal sedirler işçinin eseri iken, resim olarak sedir taklitçinin

---

[32] Sofist 265-26; bkz., F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Theaetetos ve Sofist'in Çevirisi* (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, ss. 598-605.

[33] M. C. Beardsley, "History of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 19.

[34] S. Halliwell, "Mimesis", *Encyclopediu of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 252.

ürünüdür. Taklitçi sanatlar, şu hâlde, İdealarla değil, yalnızca tikellerle ilişkilidirler; bu yüzden bize gerçeğin kendisini değil, fakat yalnızca "gölgenin gölgesini" verirler.[35] Platon, bundan dolayı, sanatçıyı, işçilerin yaptığı tek tek şeylerin hepsini birden yapan, ama yaptıklarının gerçekliği çok şüpheli bir usta olarak tanımlar. Söz gelimi ressam bir gerçek şey değil, fakat yalnızca bir imge yaratır ve onun eseri ikinci dereceden bir taklit olup, İdeanın gerçekliğinden iki derece daha uzaktır. Dahası, bir imge meydana getirmek, imgesi ortaya konan gerçek şeylerin bilgisini gerektirmez. Yalnızca hayatın imgelerini meydana getiren sanatçılar, gerçek hayatta iyi ve kötü olanla ilgili olarak hiçbir doğru bilgiye ihtiyaç duymazlar.

Platon bundan dolayı, gerçek güzelliğe, Güzellik İdeasına taklitlerin taklitlerini veren sanat yoluyla erişilemeyeceğini düşünür. Güzelliğin bizatihi kendisine aşk ve felsefî bilgiyle ulaşılabileceğini düşünen Platon'a göre, ruhun güzelliğe doğru olan yükselişi ilk taklitler olan güzel bedenlere ve biçimlere duyulan aşkla başlar; güzel ruhlara, güzel erdemlere ve bilimlere duyulan aşkla devam eder ve nihayet, duyusal güzelliğin kendisinin ancak bir sembolü ya da temsili olduğu Güzellik İdeasının bilgisiyle son bulur.

Hegel: Taklit ya da temsil olarak sanat anlayışının bir başka büyük temsilcisi, aslında veya esas itibarıyla Platon'un açmış olduğu yoldan yürüyen Hegel'dir. Çünkü Hegel'e göre de, güzellik her zaman İdeanın veya gerçek olanın duyusal görünüşü ya da temsilidir; bu yüzdendir ki, sanat hiçbir zaman tam hakikati veremez, fakat sadece onun somut ve duyusal olanda bürünebileceği formu verir. Dahası, sanatın İdeayı tam olarak temsil etmesi, ideale doğru gelişmesi, ancak sanatın tarihsel kültürler ve dönemler içerisindeki ilerlemesi ile birlikte gerçekleşir. Başka bir deyişle, sanat, İdeayı kavrama ve onu somut biçimi içinde ifade etme derecelerine bağlı olarak çeşitli şekiller alır. Buna göre, İdea ya da Mutlak Tin, kendisini sembolik, klâsik ve romantik sanat formları içerisinde, kendisine ilişkin bilgisini ilerleten bir şekilde cisimleştirir.

Hegel, sanatın ilk evresi olduğunu söylediği sembolik sanatta, duyusal formun rasyonel içeriği, hiçbir dönüşüme uğratmadan sembolize ettiğini, ama ona nüfuz edemediğini belirtir. Eski

---

[35] Platon. *Devlet* 509-511.

Hint, İran ve Mısır sanatını karakterize eden bu sanat türünde, örneğin bir aslanın cesareti, bir kuşun ruhu sembolize etmesinde olduğu gibi, sembol bir anlamı ima eder, fakat onu ifade etmez; yani, sembol aslında içermediği bir anlamı belirtir. Sembolik sanat, somut olarak nüfuz edemediği bir ideye dayandığı için, bu ideyi maddî form içerisinde bütünüyle uygun bir biçimde sunamaz. Bundan dolayı, sembolik sanat, duyusal form ile rasyonel içerik arasındaki çatışmayla karakterize olur. Sembolik sanatın karakteristik sanat formu, maddî gücü çok yüksek olan mimaridir.

Sembolik sanatın duyusal olan ile rasyonel olanı, doğal olan ile tinsel olanı birleştirme çabalarının başarısızlığı, söz konusu sanat formunda tinsel içeriğin soyut olmasından ve duyusal cisimleşmeye dışsal kalmasından ileri gelir. Oysa Greklerin sanatı olan klâsik sanat formu ilâhi olanı somut bir biçimde kavramak suretiyle, sembolik sanatın bu eksikliğini aşar. Onda rasyonel içerik artık forma dışsal bir şey olarak kalmayıp, forma nüfuz eder ve formun ruhu olarak ona içkin hâle gelir. Rasyonel ya da tinsel içerik, duyusal cisimleşmesi için onda uygun formu, insan formunu bulur. Klâsik sanatta öne çıkan sanat formu heykel sanatıdır; zira, heykel ilâhi olanın sonsuz ve kutsanmış sükûnetini ifade etmeye en uygun sanattır. Bu yüzden Hegel'e göre, insan bedeni heykellerinde ilâhî ideal bütünüyle gerçekleşir. Nitekim, Apollon heykelinde tanrı taşta görülür ve dokunulur hâle gelir.[36]

Mutlak İdea ya da Tin'in en yüksek tezahürü, en üst taklidi romantik sanatta gerçekleşir. Zihin kavrayışı ve öznelliği sunma kapasitesi bakımından klâsik sanata göre bir ilerlemeyi temsil eden romantik sanatta, zihin en kompleks bir biçimde ifade edilir ve tinsel içerik duyusal formu aşacak şekilde gelişir. Onda tin, duyusalın dışsallığının ötesine, kendi içselliğine işaret ederken, ruhun içsel hayatı, öznelliği, ve özbilinci romantik sanatın temel konuları olup çıkar. Buna göre, klâsik sanatın ruhu bedenle kusursuz birliği içinde sunduğu yerde, romantik sanat ruhun kendinde varlığını, fizikî mevcudiyetinden ayrı olarak gösterir. Bu yüzden, temel sanat türleri resim, müzik ve

---

[36] H. B. Acton, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 447.

şiir olan romantik sanatta, tinsel içerik, duyusal ifadesi ile bütünlüğünü kaybedecek şekilde kendi başına özgürce gelişir.

Hegel'de de tıpkı Platon'da olduğu gibi, sanat özerk olmayıp, felsefeye tâbidir. Sanatın şaheserlerinin İdeayı, her şeye rağmen tam olarak temsil edemediğini, mutlak Tin'e tam olarak sahip olmayı ifade edemediğini dile getiren Hegel'e göre de, sanatın hakikati, İdeanın yegâne doğru ifadesi olan felsefede bulunur. Sanat, İdeanın kılık değiştirmiş bir temsili, örtük ifadesi olduğundan, onda da sanatın düşünce önünde ölümünden söz etmek zorunlu hâle gelir. Çünkü romantik sanatla birlikte, mutlak Tin sanat alanını geride bırakıp, kendi hakikatine erişme yönünde daha yüksek bir tinselliğe geçer.

(ii) Katartik (Arınmacı) Sanat Anlayışı

Mimetik sanat anlayışının bir başka büyük temsilcisi de, Aristoteles'tir. Hatta, estetik kuramı hocası Platon'un kuramından daha gelişmiş ve derinlikli olan Aristoteles, *mimesis*le ilgili olarak çok daha ayrıntılı bir açıklama verir; onun insan doğasındaki köklerini, gerçekleşme araçlarını özel olarak konu edinir.

Fakat Aristoteles'te ikinci bir sanat anlayışı daha vardır;[37] başka bir deyişle, Aristoteles sanatı aynı zamanda psikolojik ve ahlâkî etkileriyle ele alarak, sanatın "arınma" amacına hizmet ettiğini söyler.[38] Aslında, onun buradaki çıkış noktası da Platon'dur. Platon, sanatçıların yalnızca aldatmakla kalmayıp, çok tehlikeli olduklarını da öne sürmüştü. O, dizeleri şiddetli duygular uyandıran şairleri, bu yüzden sansürleme yoluna gitmişti. Oysa Aristoteles, sanatı bir uyarıcı olarak değil, tutkuları dizginleyip yatıştıran bir şey olarak değerlendirdi; sanatın katartik (arındırmacı) bir işleve sahip olduğunu düşündü. O, sanatın bir bakıma estetik dışı zeminlerde, söz gelimi bilişsel ve moral bir zemin üzerinde değerlendirilmesi konusunda Platon'la uyuşsa da, ondan farklı olarak sanatın toplumsal bir işlevi bulunduğuna inandı. Bu yüzden, Aristoteles komedi ve tragedya gibi şiir sanatlarından özellikle tragedyayı, acıma ve korku yoluyla, tutkuların *katharsis*ini gerçekleştiren bir sanat olarak değer-

---

37 M. C. Beardsley, *a. g. e.*, s. 21.

38 S. Halliwell, "Katharsis", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 44.

lendirdi.[39] Çünkü tragedya, özel türden bir nesnenin, korku ve acı verici olayların bir taklidi olduğu için, onun verdiği özel hoşlanma, "*mimesis* aracılığıyla korku ve acıma uyandırmaktan"[40] doğan bir hoşlanma olmak durumundaydı.

Gerçekten de Aristoteles, her şairin nihaî amacının izleyicide ilgili şiir türüne özgü hoşlanma ya da hazzı yaratmak olduğu kanaatindeydi; şiirin bütün unsurlarının bu amaca hizmet etmesi gerektiğini öne süren Aristoteles'e göre, tragedyanın amacı korku ve acıma yoluyla, insanı aşırı beşerî tutkulardan arındırmaktır. Burada acıma, tragedya kahramanının çektiği acılar karşısında hissedilen duygudur; yani, onun hak etmediği düşünülen acılara tanık olmanın izleyicide yarattığı makûl tepkidir. Korku ise, kahramanı tehdit eden belirsiz güçlerden, hatta kahramanın kaderiyle kendi kaderimiz arasında bir benzerlik tesis ederek, onun çektiği acıların bizim başımıza da gelebilecek olmasından duyulan korkudur. En iyi tragedyanın bu duygusal etkileri en iyi uyandıran tragedya olduğunu söyleyen Aristoteles, şairin bunu yapabilmek için uygun tüm araçları, örneğin kaderi bizi ilgilendiren, acı çeken, ne çok kötü, ne de çok iyi olan bir kahramanı kullanması gerektiğini belirtir.[41] Dahası, söz konusu acıma ve korku duygusunun bir "*muthos*"tan, yani tutarlı bir öyküden kendiliğinden doğması gerektiğini öne sürer.[42] Tutarlı ve anlamlı bir olay örgüsü, tragedyanın başlıca hedefidir.

Çünkü, Aristoteles'e göre, şairin *mimetik* etkinliği kendisini, trajik *muthos*un düzenlenmesinde gösterir. Şair, acıma ve korku uyandıran eylemleri, kaba rastlantılara fazla yer vermeden, zorunlu gelişimleri içersinde taklit etmelidir. Eylemin ne kadar yoğunlaştırılırsa, tragedyanın duygusal etkisinin o kadar çok ve yoğun olacağını düşünen Aristoteles'in bakış açısından trajik kahraman, mutluluktan felâkete geçmek zorundadır; fakat bunun, kahramanın kötü ve ahlâksız olmasından veya iyi olup da haksız yere felâkete uğramasından değil, ama kendisine ait bir "yargı hatası" yüzünden olması gerekir. Zira kahraman çok kötü

---

[39] Aristoteles, *Poetika* (çev. İ. Tunalı), 1449b, İstanbul, Remzi Kitabevi.

[40] Aristoteles, *Poetika*, 1452a.

[41] G. W. Most, "Katharsis", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

[42] Aristoteles, *Poetika*, 1453b.

biri olsaydı, bizde hiçbir acıma uyandırmazdı; ahlâken çok iyi biri olsaydı, bu kez kaderi ya da başına gelen felâket acımadan ziyade, öfke ve nefret uyandırırdı.

İşte bundan dolayıdır ki Aristoteles, "yargı hatası" ya da "trajik suçu", tragedyayı etkili kılmanın olmazsa olmaz koşulu olarak öne sürer. Kahramanın yargı hatası, talihsizlikle sonuçlanan bir dizi olaya yol açar ve tragedya da bize bu yargı hatasının zorunlu sonuçlarını gösterir. Nitekim, trajik kahraman, sıradan hayatın cezalandırmadığı türden yanlış bir şey yapar. Biz sıradan talihlilerin, eylemlerimizin sonuçları ile pek fazla karşılaşmadığımız yerde, talihsiz trajik kahraman eylemlerinin sonuçları ile yüz yüze gelir. İşte bu soylu özelliği sayesinde trajik eylem, ahlâkî bir anlam kazanır. Doğru bir trajik olay örgüsü, yetkin bir sanatsal *mimesis* süreci, aynı zamanda, seyircide ahlâkî duygular uyandırabilir.[43] Onun tutkularından arınmasına, daha rasyonel biri hâline gelmesine yardımcı olur.

(iii) İfadeci ya da İdealist Sanat Anlayışı

Taklit kuramlarının sanat alanındaki rakipleri ifade kuramlarıdır. Nitekim, ifadeci, yani duygu ve düşüncelerin estetik ifadesini temele alan sanat anlayışları, modern bireyin ortaya çıkışıyla birlikte, klâsik taklit ya da temsil olarak sanat anlayışına ciddî bir alternatif meydana getirmişlerdir. İşte bu yüzden ifadeci sanat anlayışı taklit veya temsile dayalı sanat anlayışıyla birkaç noktada ciddî bir karşıtlık meydana getirir.[44]

Mimetik Sanat Anlayışıyla Karşıtlığı: Taklit ya da temsil kuramlarında, öncelik ya da vurgu her şeyden önce sanat eserinde, sanat eserinin gerçek ya da dış dünyayla kurduğu bağdadır. Oysa "sanatın insanî duygunun ifadesi olduğunu" söyleyen ifadeci sanat anlayışı, sanatı içsel dünyaya, sanatçının duygu yaşantılarına ve bu duyguların ifadesine bağlar. Önemli olan artık nesne, içsel yaşantı, psikolojik durumdur. Taklitçi kuramların temsilin doğruluğuna, sahiciliğine vurgu yaptığı yerde, ifadeci kuram duygu ve düşüncelerle, bunların ifadesinin öz-

---

[43] T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 710.

[44] J. Bender, "Expression in Art", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 303.

günlüğünü öne çıkartır. Taklitçi kuramın sanatta beceri ve yeteneğe büyük bir önem verdiği yerde, ifadeci anlayış bu ustalık ve yeteneğin önemini göz ardı eder, hatta bunun sanatın önemini azalttığını öne sürer. Çünkü bu anlayışta hissetmek üretmekten çok daha önemlidir; özgün yaratıcı edim sanatçının ruhunda ya da aklında olup, bunu ifade edip etmemek sanatçının kendi seçimidir.[45]

Özgünlük: Gerçekten de, ifadeci sanat anlayışında, sanatçının estetik duygu ve düşünceleri esas olup; sanat ifade, düşünce ve duygulara biçim ve içerik kazandırma imkânı sağladığı için önem kazanır. Nitekim, söz konusu sanat anlayışının savunucuları, ifadenin verdiği hazzın kendi içinde bir amaç taşıdığını belirtmeye özen gösterirler. Estetik ifadeyi diğer duygusal faaliyet ya da tezahürlerden ayıran şey ise, özgünlüktür. Buna göre, estetik ifade ya yaşanan belli bir duygu veya deneyimden hareketle belli bir formun yaratılması ya da hissedilen duygunun tutarlı ve belirli bir deneyim biçimi hâline getirilmesidir. İşte bu ifade özgün ya da biriciktir. İfade elbette bir kez oluşturulduktan sonra, tekrarlanabilir ve sürekli olarak kullanılarak kültürümüzün bir parçası hâline gelir. Tekrarlar ve sonraki kullanımlar, özgün olanın sadece taklitleridir. Estetik ifadenin kendisinin hiçbir zaman bir taklit olamayacağını dile getiren ifadeci sanat anlayışında, bu durum mimetik sanat anlayışıyla bir başka karşıtlık noktası oluşturur. Mimetik sanat anlayışında önemli olan, daha iyi bir taklidin nasıl yapılabileceğini keşfetmektir. Oysa ifadeci sanat kuramı açısından önemli olan husus, taklit olmayanı bulup çıkarmaktır.

Yaratıcılık: İfadeci sanat anlayışı, işte bu yüzden yaratıcılığa büyük bir önem izafe ederken, sanatçıyı gerçek bir yaratıcı düzeyine yükseltir. Bu anlayışa göre, daha alt düzeyde bulunan sanatçılar yaratıcı sanatçıya bağlıdırlar; büyük sanatçılar ise bütünüyle yeni form ya da bakış açılarının yaratıcılarıdır. Onlara bakıldığında, diğerlerinin katkıları, ayrıntılardaki özgünlüklerine rağmen, daha sınırlı olur. İfadeci sanat anlayışı, özgünlük ve yaratıcılıkla ilişkili olarak, işte bu noktada "deha" kavramını öne çıkartır. Sanatta deha, bu anlamda üstatlarını geride bırakıp, onları her bakımdan aşan, hiç bilinmeyen yepyeni ifade biçimleri geliştiren, özgün ve yaratıcı sanatçıyı ifade eder.

---

[45] D. Townsend, *a.g. e.*, s. 129.

İfadeci kurama göre, sanattaki yaratma veya sanatçının yaratması, ilahî bir yaratma ya da yoktan var etme değildir. Bununla birlikte, sanatsal yaratmanın sırrı, sanat eserinin malzemesinde veya kaynaklarında bulunmaz. Onun sırrı, tam tersine, bu kaynakları sanat eserine dönüştüren esrarlı bir atılımdadır. Sanatın, bu yüzden neredeyse bir mucizeyi ifade ettiğini öne süren ifadeci kuram açısından, sanatın mucizesi, sanatın ve sanatçının mevcut verileri baştan aşağı dönüştürmesinden meydana gelir. Sanatın mucizesi, bu verileri bir başka dünyanın içine sokmak üzere, içinde yaşadığımız dünyadan koparmasıdır. Bu yüzdendir ki, pek çok insan sanatsal yaratma sürecini açıklamak için, sanatçının aldığı ilhamdan, onun esinlenmesinden söz eder.

İfadeci sanat anlayışının en büyük başarısının, taklit kuramlarının sanat ve sanatçıların statüsüyle ilgili olarak yol açtığı kuşkulara bir yanıt, hatta son vermesi ve sanatı neden dolayı değerli bulduğumuz veya bulmamız gerektiği konusuna açıklık getirmesi olduğu söylenir.[46] İfadeci sanatın bakış açısından, sanat olmasaydı eğer, bize ait olan duyguları dışa vurmada yetersiz, hatta çok aciz kalır ve içgüdüsel tepkilerle yetinen ilkel varlıklar olmanın ötesine geçemezdik. Sanat sayesinde duygu ve düşüncelerimizi olabilecek en iyi şekilde dışa vurmakla kalmıyoruz, fakat dünyamızı da sınırsızca zenginleştiriyoruz.

İfadeci Kuramın Croce'deki Versiyonu: İfadeci sanat anlayışının on dokuzuncu yüzyıldan itibaren pek çok düşünür tarafından savunulduğunu görüyoruz. En fazla öne çıkan bu düşünürlerden biri Robin George Collingwood ise, diğeri Benedetto Croce'dir. Hatta, bu iki isimden adı neredeyse ifadeci kuramla özdeşleşecek kadar öne çıkan Croce, üstelik temsil-ifade ayrımını çağdaş sanat felsefesinin önemli kavramsal araçlarından biri hâline getirmiş kişidir.[47] Gerçekten de kavram ile sezgi arasında bir ayrım yapan, sezginin bir nesnenin bireyselliğiyle tanışıklığı ifade ettiği yerde, kavramın sadece bir sınıflama aracı olarak ortaya çıktığını belirten Croce'de kavram-sezgi ayrımına, temsil-ifade ayrımı tekabül ederken, sezgiyle ifade özdeşleşir.[48] Buna göre, o, temsilin estetik açıdan uygun bir kavram

---

[46] D. Townsend, *a. g. e.*, s. 135.

[47] Z. Ridling, *Philosophy Then and Now*, New York, 2001, s. 774.

[48] B. Cömert, *Croce'nin Estetiği*. Ankara, Kültür Bakanlığı, 1979, ss. 23-24.

olmadığını, onun nesneleri ortak özelliklerine göre sınıflama işiyle ilgili olup, daha ziyade merakımızı gidermek amacına hizmet eden betimsel ya da kavramsal bir araç olduğunu öne sürer. Oysa ifade sezgiseldir; konusunu dolayımsız olarak ve somut gerçekliği içinde sunmakla ilgilidir. Bundan dolayıdır ki, ifadeyi anlamaya çalışırken, sadece meraktan somut tikelin dolayımsız bilincine geçeriz.[49]

Özellikle şiirin duyguları ve ruh hâllerini ifade ettiğini öne süren Croce, onun ayrıca insanın pratik kişiliğinin çok farklı yönlerini tefekkürün hizmetine koştuğunu savunur. Ona göre, zaten bütün sanatlar son çözümlemede duyguların ifadesi olmak durumundadırlar.[50] İfadeyi pek çok durumda yaratmayla özdeşleştiren Croce'nin bakış açısından sanatçının doğada olmayan, ideal ve mükemmel bir şeyi yaratma süreci, onun doğadan birtakım izlenimler almasıyla başlar. Doğadan aldığı izlenimleri bir senteze tâbi tutan sanatçının belli bir ifadeye ulaştığını öne süren Croce'ye göre ifade, sanatçının hayal gücünde, ruhunda meydana gelen, ama bir kez olup biten estetik bir yaşantıdır. Sanatta yaratma, işte burada yatar. Söz konusu ifadeyi, kendi ruhunda meydana getiren sanatçı, yaratmış olduğu bu ifadeden estetik bir haz alır. Bununla birlikte, bu ifade, bu yaratma hep ya da biteviye sürüp gitmez; sanatçının belleği, manevî bir sentez olan bu ifadeyi sürekli olarak koruyamaz.[51]

Sanat eserinin eşsiz olması, bir defada yaratılan bir değer olması, bundandır. Sanatçı kaybolup gidecek olan bu manevî sentezi, söz konusu estetik ifadeyi koruyabilmek için, belleğin zayıflığını ortadan kaldıracak çareler geliştirir. Sanatçı, bu çareleri ifadeyi söz, ses, mermer, boya, odun gibi fiziksel varlıklar aracılığıyla dışa vurmada bulur. İşte sanatçının ruhunda, hayal gücünde yaşanan ifadenin bu şekilde dışa vurulmasından, sanat eserleri meydana gelir. Buna göre bir şiir, bir resim, bir heykel ve bir müzik parçası, amacı kendinde olan varlıklar olmayıp;

---

[49] G. Graham, "Expressivism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, ss. 119-130.

[50] H. S. Harris, "Benedetto Croce", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 265.

[51] İ. Tunalı, *Estetik*, s. 187.

manevî bir sentezi, estetik ifadeyi canlı tutmada belleğe yardımcı olan araçlardır.[52]

Demek ki, asıl ifade, dış dünyada değil de, sanatçının ruhunda meydana gelir; fizikî nesne ya da eserler, bu ifadelerin saklanması ve korunması amacına aracılık ederler. Her ne kadar bu fizikî varlık ya da sanat eserlerine "güzel" desek bile, gerçek güzellik sanatçının ruhunda meydana gelen güzelliktir. Sanat eserlerinin güzelliği, asıl ifadeye veya gerçek güzelliğe götüren bir yardımcı ve araç olmak durumundadır.

(iv) Oyun Olarak Sanat Anlayışı

Estetik tarihinin bir başka önemli sanat kuramı da, sanat etkinliğinin neliği, sanatın ahlâkî etkisiyle ilgili bir kuram olan oyun olarak sanat anlayışıdır. Alman idealist düşünürü Friedrich Schiller tarafından geliştirilen bu sanat telakkisinde de, sanat özerk ya da amacı kendisinde olan bir şey olmayıp, ahlâkî etkisi veya insan için gerçek özgürlüğe ve organik birliğe ulaşma yolunda vazgeçilmez bir araç olması dolayısıyla değer kazanır.

Kuram bu yüzden, sanat ile oyun arasında bir benzerlik kurar ve tıpkı oyunun bizatihi kendisi için istenen bir şey olmaması gibi, sanatın da nihaî özgürlük ve mutluluk amacı için talep edildiğine vurgu yapar. Buna göre, oyun gibi sanat da, insanı gündelik sıkıntılardan uzaklaştırır; problemlerden, korku ve kuşkulardan kurtarır. İnsan, oyun oynarken de, sanatla uğraşırken de, kendisini meşgul eden problemlerden uzaklaşır; âdeta kendisini unutur ve mutlak bir özgürlük içinde var olur.

Gerçekten de kuramın en önemli temsilcisi olan Schiller, 1795 yılında yayınlanan *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar] adlı eserinde Batı kültürünün bütün bir tarihini ortaya koyma yolunda bir teşebbüste bulunur. Onun söz konusu eserinde ortaya koyduğu en önemli teşhis, modern insandaki bölünmüşlük ve yabancılaşmayla ilgili bir teşhistir. Schiller'in de, yabancılaşma ve bölünmüşlük teşhisine uygun olarak modeli, birçok Alman düşünüründe olduğu gibi, hayatlarında formun tamlığı ve yetkinliğiyle içeriğin bütünlüğünü, hayal gücünün ilk gençliğiyle aklın

---

[52] *A. g. e.*

olgunluğunu birleştirdiklerini düşündüğü Yunanlılardır. Modern insana Yunanlının perspektifinden bakan Schiller'e göre, modern insan kendi içinde bölünmüş bir insan olup, insan doğasının birliği ilerleme fikriyle, kültürdeki ilerleme idesiyle bozulmuştur.[53] Modern insandaki bu bölünmüşlük ve yabancılaşmanın ilâcının, o, sanat olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Schiller sanatı insanlık için ahenkli, organik bir birliğin yeniden ele geçirilmesinin aracı olarak görmüştür. Güzellik ve sanat, doğa hâlinden ahlâkî evreye, salt fizikî bir boyutu olan bireyden bütünlüklü ve ahlâklı bireye götüren özgürlük yolunun en önemli araçlarıdır.[54]

Schiller, insanın ikili bir doğaya sahip olduğunu; onun bir yandan sürekli değişme içindeki maddî dünya içinde yaşarken, diğer yandan da algıya bağlı duyusal içerikleri yasaya uygun olarak düzene sokan içsel bir öz-benliği koruduğunu öne sürer. İnsanın bu ikili doğası, temelini insandaki iki temel dürtü ya da içtepide bulur. Bunlardan birincisi, her zaman değişme için bastıran duyumsal dürtü veya duyu içtepisi, diğeri de birlik ve süreklilik arayan formel dürtü veya biçim içtepisidir. Buna göre, biçim içtepisi, insanı doğaya bağlarken, onu bir duyumlar dizisinden ibaret madde dünyasıyla kısıtlar. İnsanın rasyonel doğasından çıkan formel dürtü ise, ona, görünüşlerin çeşitliliğini bir birlik hâline getirme özgürlüğü verir.[55] O, her ne kadar insanı rasyonel bir zorunluluk alanına yerleştirse de, zamanın sınırlarını ortadan kaldırarak, insanı mutlak varlık alanına açar.[56]

Modern insandaki bölünmüşlüğün bu iki dürtü ya da içtepinin tahakküm edici bir şekilde işlemesinden kaynaklandığını öne süren Schiller, söz konusu tahakküm ve yabancılaşmanın ancak bu iki dürtünün uyumlu çalışmasını temin edecek üçüncü bir dürtüye başvurmak suretiyle aşılabileceğini söyler. Bu üçüncü dürtü ya da içtepi ise, oyun dürtüsüdür. Oyun dürtüsü, ona göre, özgürlük ve zorunluluğun özel bir birleşimini içerir

---

53 J. Ellias, "Friedrich Schiller", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 313.

54 T. J. Reed, "J. C. Friedrich Schiller", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

55 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s.723.

56 J. C. F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (trans. by E. M. Wilkinson - L. A. Willoughby), Oxford, 1982, 12. Mektup.

ve bu birlik, kurallara oyun adına gönüllü olarak tâbi olunduğu zaman ortaya çıkar. Çünkü, oyun, kuralların bir baskı yaratmadığı, özgür ve ahenkli bir organizasyona işaret eder. Başka bir deyişle, insanın yüksek "ben"ini maddî veya rasyonel doğasının egemenliğinden oyun dürtüsüne başvurmak suretiyle kurtaran sanat, insanı gerçekten ve tam anlamıyla "insan" hâline getirir.

Gerçekten de, "insanın sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu zaman oynadığını ve ancak oynadığı zaman tam anlamıyla insan olduğunu"[57] söyleyen Schiller'e göre, duyumsal dürtü kendisine konu olarak hayatı, formel dürtü ise biçimi alır. Oyun dürtüsüne karşılık gelen şey ise "canlı biçim", yani güzelliktir. Güzellik, her şeyden önce bir biçimdir, çünkü onu seyrederiz; kendisini duyumsadığımız için, o, aynı zamanda hayattır. Duyumsal dürtü ile formel dürtünün, güzelde uyumlu hâle geldiğini bildiren Schiller açısından güzellik, insanın duyusal varoluştan rasyonel varoluşa geçişini, maddî ya da duyusal olanı ortadan kaldırmadan sağlar. Gerçekten de diğer bütün algılama biçimlerinin, insan varlığının duyusal ya da rasyonel yanlarına dayandığı için insanı böldüğü yerde, sadece güzelin algısı onu bir bütün yapar; zira insanın duyusal ve aklî doğaları sadece güzelde uyum içine girer.

(v) Formalist Sanat Anlayışı/Anlamlı Form Olarak Sanat

Sanatın, mimetik sanat kuramının ardından, modern dönemdeki özgürleşme ya da özerkleşme sürecinde, bir başka önemli adımı da formalist sanat kuramı meydana getirir. Buna göre, mimetik kuramın sanatı gerçek dünyaya, ifadeci sanatın onu sanatçının tinsel dünyasına ya da sezgilerine demirlediği yerde, sanatta formalizm, sadece formun önemli olduğunu söyler. Başka bir deyişle, formalist sanat anlayışı parçaların tek tek her bireysel sanat eserine özgü olacak şekilde yapılanışı, kompleks düzenlenişi ya da organizasyonunun sanatsal bir anlama sahip olduğu konusunda ısrar ederek, sanat eserini serbest bırakır.[58] Sanat eserinin özerkliğini temin etmeye çalışan bir yaklaşım olarak formalist sanat anlayışı, edebiyatta, müzikte, mimaride

---

[57] J. C. F. Schiller, *a.g.e.*, 15. Mektup.

[58] T. Cohen, "Formalism in Art", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 308.

veya başka herhangi bir sanat dalında sanat eserinin değerinin, başka hiçbir şey tarafından değil de, sadece eserin formu tarafından belirlendiğini öne sürer.

Formalist yaklaşım, öyleyse, her sanat eserinin, biri formel yönü, diğeri ise formel olmayan boyutu olmak üzere, iki ayrı boyutu ya da yönü olduğunu varsayar. Ya da, aynı anlama gelecek şekilde, sanat eserinin içsel ve dışsal, veya özsel ve arızî yönleri olduğunu varsayan sanatsal formalizme göre, sadece esere içsel olan unsurlar onun sanat eseri olma statüsü açısından bir değer taşır. Gerçek dünyaya veya hayal dünyasına ya da sanatçının iç dünyasına yapılacak herhangi bir gönderimin eserin sanatsal değerine hiçbir katkısı olamayacağını öne süren formalist sanat görüşü, form üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, formun anlamı konusunda zaman zaman farklı tasarımlar geliştirir. En dar anlamı içinde, duyusal parçaların birbirleriyle ahenkli ve düzenli yapısal ilişkilerinin anlatılmak istendiği kuramda, formalistler sanattaki formun doğadaki formla olan sürekliliği konusunda farklılık gösterirler. Formalist sanat görüşünün ilk ve en önemli temsilcisi olan Kant, sanatsal formun doğadaki formla bir süreklilik arzettiğini söylerken, formalizmin en yeni temsilcisi olan Bell, formun sadece sanata özgü olduğunu bildirir. Öte yandan, formalistler, sanat eserine değer biçmenin yalnızca formu tanıyıp takdir etmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda ona belli bir tepki vermekten oluştuğunu söylerler.[59]

Formalist kuramın en önemli güçlüğü, kuramın özünü oluşturan form kavramından kaynaklanır. Bu konuda zaman zaman "denge"den, "eşbiçimlilik"ten, "çeşitlilik içindeki birlik"ten veya "organik birlik"ten söz eden formalistler, Clive Bell örneğinde de görüleceği üzere, form kavramını bir kısır döngüye düşmeden tanımlamakta çok zorlanırlar.[60]

Bell'in "Anlamlı Form" Kuramı: Formalizmde, estetik alanındaki olağanüstü büyük önemine rağmen, Kant'tan ziyade bir sanat eleştirmeni olan Bell'in formalist sanat anlayışının öne çıkmasının en önemli nedeni, pek çoklarına göre onun yirminci yüzyıl estetiğinin gelişimine yaptığı etkidir. Bu etkinin en önemli nedeni, yirminci yüzyılda sanatı açıkça tanımlama çaba-

---

[59] *A. g. e.*

[60] S. Gardner, *a. g. e.*, s. 230.

larının tıkandığı bir sırada, Bell'in formalizmiyle en azından sağlam ve tutarlı sanat tanımı temin etmiş olmasıdır.[61]

Gerçekten de Bell'in formalizmi, temsilî veya taklitçi sanat kuramıyla ifadeci sanat kuramına karşı ciddî bir alternatif olarak öne sürülmüş olup, "ortak payda argümanı"ndan yola çıkar. Argümana göre, bir özelliğin sanatın veya sanat statüsünün gerek koşul olabilmesi, onun bütün sanat eserleri tarafından paylaşılan bir özellik olmasını gerektirir. Bell, buradan hareketle, sanat için gerek koşul olarak öne sürülmüş olan iki aday özelliği ele alır. Formalizme göre, bunlardan ne temsil, ne de ifade sanatın gerek koşul olamaz; çünkü temsil ya da taklide dayanmayan pek çok sanat eseri ya da türü vardır. Her sanat eseri de yaratıcısının duygularını ifade ediyor değildir. Bell, bu incelemenin sonucunda bir tek "form"un bütün sanat eserleri tarafından paylaşılan bir özellik olduğu, sanatın gerek koşulunun formdan başka bir şey olmadığı, onun ortak paydasının form olduğu sonucuna varır.[62]

Başka bir deyişle, duygu, temsil ve benzeri bütün özellik ya da "hayat değerleri"nin estetik değerlemenin dışında tutulması gerektiğini öne süren Bell, sanatsal değerin yegâne ölçütünün sanat eserinin formu, formel özellikleri olduğunu iddia eder. Form resimden heykele, edebiyattan fotoğrafçılığa, filmden müziğe, danstan mimariye bütün sanat türlerinin ortak paydasını oluşturup, bir şeyin sanat eseri statüsüne sahip olabilmesinin gerek koşulu olmakla birlikte yeter koşulu değildir. Çünkü yapı, ya da parçaların ahenkli birliği anlamında yapı, neredeyse her şeyin bir özelliği olmak durumundadır. Bell bu yüzden, sanat eseri için yeter koşulun "anlamlı form" olduğunu söyler.[63]

Bell, "anlamlı form" kavramını, sanat eserinin alılmayıcısında yarattığı "estetik duygu" yoluyla açıklamaya çalışır. Gerçek bir sanat eserinin izleyicide, dinleyicide ya da okuyucuda estetik bir duygu yarattığını öne süren Bell'e göre, bu duygu gündelik yaşama ait duygulardan farklı bir duygudur. En önemli özelliği pratik ilgilerle hiçbir ilişkisi bulunmamak olan bu duygu,

---

[61] N. Carroll, "Formalism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, s. 87.

[62] P. Guyer, "History of Aesthetics [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 64.

[63] C. Bell, *Art*, London, Chatto and Windus, 1914, s. 28.

nesnenin formel özelliklerine verilen bir tepkiyi ifade eder. Gerçek sanat eserlerinin söz konusu estetik duyguya yol açmalarının nedeni, onlann anlamlı forma sahip olmalarıdır. Anlamlı form eserin parçaları arasındaki belirli bir birlik ilişkisi olup, eserin yapısının ayırt edici özellikleriyle ilgilidir.[64]

Anlamlı Form Kuramının Eleştirisi: Bell'e göre, anlamlı form duyarlı eleştirmenlerin, estetik beğenileri gelişmiş eğitimli izleyicilerin, bir sanat eserinde sezgisel olarak idrak edebildikleri veya farkına varabildikleri tanımlanamaz bir özelliktir. Bell'in formalist sanat anlayışının, tüm önemine rağmen en önemli güçlüğü ya da sıkıntısını da, işte bu nokta, anlamlı formun tanımlanmasında döngüselliğe düşülmesi noktası oluşturur. Gerçekten de anlamlı form kuramının ana düşüncesi ya da argümanı, anahtar kavramlarından her ikisinin de birbirleri aracılığıyla tanımlanması anlamında döngüseldir. Çünkü kurama göre, anlamlı form, bir eserin estetik duygu uyandıran formel ya da yapısal özellikleridir. Fakat bu estetik duygunun mahiyetinin ne olduğu sorulacak olursa, Bell bu duygunun anlamlı formun varlığı dolayısıyla hissedilen bir duygu olarak anlaşılabileceğini söyler. Pek de tatmin edici olmayan bu tanımın döngüselliğinden kurtulamıyorsak eğer, o zaman kuramın da, bütün niyetlerine aykırı olarak, aydınlatıcı olmayan bir kuram olarak kalması kaçınılmaz olur.[65] Kısacası, kuramda, bu ikisinden en azından birini, yani ya anlamlı formu, ya da estetik duyguyu tanıyıp takdir etmenin müstakil bir yoluna ihtiyaç duyulur.

(vi) Kurumsal Sanat Anlayışı

Yakın zamanlara kadar sanat kuramları, ya sanat eserinin kendisi ya da sanatsal faaliyetin mahiyeti üzerinde durmuşlardı. Sanat eserinin bizzat kendisi üzerinde duran kuramların en başında Bell'in, yukarıda sözünü ettiğimiz, formalist sanat kuramı gelir. Bunun dışında yine sanat eseri üzerinde odaklaşan kuramlar, ya sanat eserinin sergilediği temsil ya da taklit özelliği dolayısıyla, onu gerçek veya maddî dünyaya demirleme, ya da ortaya koyduğu ifade özelliği dolayısıyla sanatçının ruh ya

---

[64] C. Bell, *a. g. e.*, s. 29.

[65] N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevızci), Paradigma Yayınları, ıstanbul, 2000, s. 170.

da zihin hâline bağlama eğilimi sergilemişlerdir. Bunlardan birincisi Platon ve Aristoteles'in mimetik sanat anlayışı, diğeri ise Croce ve Collingwood'un ifadeci sanat görüşünü tanımlar. Sanatı, sanat eseri veya sanatçıdan ziyade, sanatsal faaliyetin özü üzerinde yoğunlaşarak tanımlayan sanat anlayışı ise, Schiller'in "oyun olarak sanat" görüşüdür.

Bundan sonra ele alacağımız sanat kuramları, merkezinde sanat eserinin, sanatçının veya sanatsal faaliyetin bulunduğu kuramlardan ziyade, sanatı kurumla, toplum veya tarih yoluyla tanımlamaya çalışan kuramlardır. Başka bir deyişle, sanatı tanımlamada bundan sonra merkezde sanatın bulunduğu bir felsefî perspektiften sanatı belirleyici faktör olarak kurumu, tarihi veya toplumu gören kurumsal ya da tarihsel veya toplumsal bir perspektife geçebiliriz.

Dickie'nin Kurumsal Sanat Anlayışı: Bu yolda ilk önemli uğrak, kurumsal sanat anlayışı olarak bilinen sanat görüşüdür. Amerikalı felsefeci George Dickie tarafından geliştirilen bu görüş, felsefeyle sosyoloji arasında tam ortalarda bir yerde bulunur. Dickie'nin kurumsal sanat anlayışı anti-özcü bir görüş olup, neyin sanat eseri olarak görüleceğinin zamana ve yere bağlı olarak değiştiğini savunur. Kuramın işte bu olguyu sanata ilişkin felsefî bir tanımın temeline koyması, onu geleneksel felsefî estetiğin dahi bir parçası hâline getirir.

Dickie'nin kurumsal sanat anlayışı, Shakesepeare'in *Macbeth*'i, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfoni'si, Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'i türünden on binlerce, hatta daha yerel ya da ulusal düzeyde sanat eseri olarak kabul gören, yüz binlerce farklı şeyin hepsinin birden nasıl olup da, veya hangi temel üzerinde sanat eseri olarak görülebildiğini açıklama çabasından doğmuştur. Kuram, geçmişte sanat eseri olarak görülmüş, bugün aynı şekilde değerlendirilen bu binlerce farklı sanat eserinin ortak olarak iki farklı şeye sahip olması gerektiğini öne sürer. Nitekim Dickie, sanatı tanımlarken, herhangi bir şeyin sanat eseri statüsü kazanabilmesi için, iki koşula ihtiyaç bulunduğunu kabul etmiştir: (i) Onun insan elinden çıkma bir şey olması ve (ii) ona bu statüyü verecek bir sanat dünyasının varlığı.[66]

---

[66] G. Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, s. 34.

Buna göre, sanat eseri olarak kabul edilen bütün bu farklı nesneler, her şeyden önce insan yaratısı olan, yani doğada hazır bulunmuş olmaktan ziyade, üzerinde şu ya da bu ölçüde çalışılmış olan eserlerdir. Dickie hepsi için genel bir kategori olarak, "insan elinden çıkma eser" deyimini kullanır. Terimi oldukça gevşek bir anlam içinde kullanan Dickie, denizin karaya atmış olduğu, kıyıdan alınarak sanat galerisinde sergilenen bir tahta parçasının bile, üzerinde çalışılmış bir ürün olmak anlamında "insan elinden çıkma bir eser" olabileceğini ima eder.

Sanat Dünyası: İkinci ve çok daha önemli koşul ise, insan elinden çıkma bu ürüne, sanat eseri statüsü atfedecek olan bir sanat dünyasının varlığıdır. Çünkü, bir nesnenin sanat eseri statüsü kazanabilmesi için gerek koşul onun insan elinden çıkmış olması ise, esas önemli koşul olarak yeter koşul, sanat dünyasının varlığıdır. Kurumsal sanat anlayışı, insan elinden çıkma bir nesnenin, onu sanat eseri olarak belirlemeye yarayan hiçbir özelliği olmadığını öne sürerken, nesneye sanat eseri statüsünün sanat dünyası tarafından verildiğini öne sürer. Dickie sanat dünyasını, "sanatçılar, yönetmenler, müze müdürleri, galeri sahipleri, eleştirmenler, müze ziyaretçileri, eleştirmenler, sanat filozofları benzeri", oldukça gevşek bir tarzda organize olmuş olsalar da, birbirleriyle her şeye rağmen sanat ekseni üzerinde ilişkili olan insanlar kümesi olarak tanımlar.[67] Bütün bu insanların ortak özellikleri onların sanata besledikleri ilgi, bu ilgi temeli üzerinde sanat dünyasının kabul görmüş temsilcileri olmaları ve insan elinden çıkma birtakım eserlerin statüsü üzerinde anlaşmalarıdır.

Sanat dünyasının, her durumda belli bir otoriteye sahip olan üyeleri, insan elinden çıkma birtakım ürünleri, deyim yerindeyse "vaftiz etme"ye benzer bir muameleye tâbi tutarak, onlara sanat eseri statüsü, veya en azından "kıymet biçilmeye ya da estetik takdire aday olma" statüsü aktarırlar.[68] Başka bir deyişle, kuram toplumdaki bazı birey ya da grupların insan elinden çıkma herhangi bir eseri, ya bir şeye sanat adını verme şeklini alabilen, ya da çoğunluk eseri yayınlamaya veya sergilemeye eşdeğer olan, alabildiğine yalın, ama oldukça etkili bir "vaftiz etme" eylemi yoluyla bir sanat eserine dönüştürme güç ve ye-

---

[67] G. Dickie, *a. g. e.*, , s. 35.

[68] S. Davies, *Definitions of Art*, Ithaca, Cornel University Press, 1991 , s. 82.

teneğine sahip bulunduğunu ileri sürer. Kurumsal sanat anlayışına göre, insan eliyle yaratılmış birtakım nesneler başlangıçta sanat eserleri olarak yaratılmamışlardı; sözgelimi, Ortaçağ'ın sanat eserleri veya antik eserler modern sanat kavramı oluşturulmazdan önce yaratıldılar. Demek ki, onlara sanat eseri statüsü sonradan verilmiştir; buna mukabil, bir zamanlar sanat eseri olarak değerlendirilmiş olan ürünlerden sanat eseri statüsünün sonradan alındığı da çok olmuştur.

Eleştirisi: Kurumsal sanat anlayışı, en az iki bakımdan eleştirilmiştir. Birinci eleştiri noktası, onun hemen her şeyin bir sanat eseri hâline gelebilmesine izin vermek suretiyle, iyi sanat ile kötü arasında bir ayrım yapamamasıyla ilgili bir eleştiridir. Çünkü insan elinden çıkma bir esere, sanat dünyasının üyeleri tarafından vaftiz edilmek suretiyle sanat eseri statüsünün verilmesi, onun iyi bir sanat eseri olduğu anlamına gelmez. Buna göre, kurumsal sanat anlayışı sadece bir nesneyi sanat eseri adını verdiğimiz şeyler sınıfı içine yerleştirmekle yetinir. Başka bir deyişle, kurumsal sanat anlayışı, sanatın normatif boyutuyla hiç ilgilenmeyip, sadece bir nesneyi bizim sanat eseri adını verdiğimiz şeyler sınıfı içine yerleştirir. Bununla birlikte, unutulmamalıdır ki, "sanatın ne olduğunu" soran insanların büyük bir çoğunluğu, sadece neye sanat dediğimizle ilgilenmeyip, bizim neden, başkalarına değil de, belirli birtakım nesnelere değer verdiğimizi bilmek isterler. Kurumsal sanat anlayışı dışında hemen tüm sanat kuramlarının, bu talebe yanıt verecek değer biçici bir boyutları vardı. Bu kuramlara göre, bir şeye sanat eseri adını vermek, o şeyin ya aslını gerçekte olduğu gibi gösteren iyi bir temsil ortaya koyması, veya anlamlı bir forma sahip olması ya da belli bir duygunun sahici bir sanatsal ifadesi olması nedeniyle, belirli bir anlam içinde iyi olduğunu söylemektir. Oysa kurumsal sanat anlayışı, bu türden değer biçici soruları gündemine hiç almaz. Kuramın, neyin sanat eseri olarak görülebileceği konusunda hemen her şeye açık olması durumunu, bazıları onun en büyük meziyeti, bazıları ise en ciddî kusuru olarak değerlendirir.[69]

Kurumsal sanat anlayışına karşı çıkanlar, ikinci olarak yaklaşımın, tıpkı anlamlı form kuramı gibi, döngüsel bir sanat tanımından muzdarip olması olgusuna gönderme yaparlar. Buna

---

[69] N. Warburton, *a.g.e.*, s. 176.

göre, kuram sanat dünyasını meydana getiren otoritelerin kendisine sanat eseri statüsünü vermeyi uygun gördükleri şeyin sanat olduğunu söyler. Söz konusu insanları sanat dünyasının üyeleri yapan şey ise, onların insan elinden çıkma bir şeye sanat eseri statüsü yükleyebilme kapasiteleridir. Durum böyle olduğunda, kuram "sanat eseri" ile "sanat dünyasının üyesi" terimlerini birbirleri yoluyla tanımlama hatasına, yani bir döngüsellik yanlışına düşmüş olur.

(vii) Tarihselci Sanat Anlayışı

Tarihselci sanat perspektifi, ya da daha doğrusu sanatın, sanat eserinin içinde üretilmiş olduğu toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamdan hareketle ele alınması gerektiği görüşü, Dickie'nin kurumsal sanat anlayışının, merkezden çevreye doğru alınan yolda, bir adım daha ötesini ifade eder. Söz konusu tarihselci perspektifin sahibi, "sanat dünyası" kavramının açımlanmasında en az Dickie kadar önemli bir rol oynamış olan Amerikalı düşünür Arthur Danto'dur.

Danto, modern ve postmodern sanatın doğuşu, yani sanat statüleriyle ilgili olarak belli bir öz-bilince sahip sanat formlarının ortaya çıkışıyla birlikte, sanatın yeni birtakım felsefî sorulara yol açtığına işaret ederek, bu sorulardan en önemlilerinin sanatın kendisinin, sınırlarının ve amaçlarının ne olduğu soruları olduğunu söyler. Ona göre, sanatın ne olduğu, belli bir sanat eserinin nasıl yorumlanacağı, sanatın eserinin üretildiği tarihsel, kültürel, hatta politik koşullara bağlıdır.[70]

Danto'ya göre, insan elinden çıkma bir eser, sanat üretiminin daha önceki tarihinin bir sonucu olarak, sanat dünyasında onun için hazırlanmış bir yer olmadığı takdirde, sanat eseri hâline gelemez. Sanatın şimdisinin sanatın geçmişi tarafından belirlendiğini dile getiren Danto,[71] bu tezini temellendirmek amacıyla yeni bir tartışma başlatır. O, seçtiği örnek uyarınca, bizden yeni bir roman yazarı olan Pierre Menard'ın Cervantes'in *Don Kişot*'unun, özgün eserle neredeyse satır satıra aynı

---

[70] A. Edgar, "Aesthetics", *Key Concepts in Cultural Theory* (ed. by A. Edgar – P. Sedgwick), Routledge, London, 1999, s. 15.

[71] N. Carrol, *Beyond Aesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, ss. 98-99.

olan tam bir uyarlamasını gerçekleştirmiş olduğunu tasarlamamızı ister.[72] Menard, bu uyarlamayı özgün eserden yana hiçbir bilgisi olmadan yapmıştır. Danto, Menard'ın eserinin aynı roman olmadığını, hatta roman olmadığını ileri sürer; bunun nedeni ise, içeriği satır satır aynı olsa bile, uyarlamanın yazarının farklı olması, onun farklı deneyimleri bulunması ve romanı farklı bir tarihte sunmasıdır. Danto'nun bununla göstermek istediği şey, eseri belirleyenin sanatçı olmasından ziyade, her sanat yapıtının genel olarak tarihin kendisi, özel olarak da farklılık gösteren kendi tarihi tarafından belirlenmesi olgusudur.[73]

Bununla birlikte, Danto bu noktada kalmaz, bir sanat ontolojisi geliştirerek, daha genel bir çerçeve içinde sanat eserini belirleyen ve birlikte sanatın gerek ve yeter koşulları olarak değerlendirilebilecek beş ayrı koşul sayar. Bunlardan birincisine göre, (1) sanat eserinin bir şey hakkında olması, yani onun bir konusunun bulunması, temsil ettiği bir şeyin bulunması gerekir.[74] Buna sanatın temsil boyutu adını veren Danto, mimetik veya klâsik temsil anlayışını eleştirerek, bir sanat eserinin anlamını onun gönderimde bulunduğu şeyden ayırır ve esas itibarıyla anlama vurgu yapar. Buna göre, bir sanat eserinin kendisi hakkında olduğu şey, gerçekte onun içeriği ya da anlamıdır.

Temsil sanatın gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu olamaz. Dünyayı ve dünyadaki şeyleri oldukça iyi bir biçimde temsil edebilen gündelik söylemimizi sanat kategorisi içine sokmak hiçbir şekilde mümkün olamaz. Sanatı sanat olmayandan ayırabilmek için, temsille belirlenen gerek koşulu, ifadeye dayalı bir yeter koşulla tamamlamak gerekir. Danto bu bağlamda, (2) temsilin sanatçının temsil edilen içerikle ilgili duygularını, inançlarını, kısacası tutumlarını ifade etmesi gerektiğini öne sürer. Sanatçının konusunu görme tarzının cisimlenişine özel bir önem atfederken, doğallıkla geleneksel ifade anlayışını reddeder. Ona göre, ifade, duygunun sanat eserini alımlayan

---

[72] Bkz., A. Danto, "The Pierre Menard Phenomenon", *Theoria*, 39 (1973), ss. 1-17; Danto'nun tartışmasına ilişkin daha geniş bilgi için, bkz., D. Townsen, *Estetiğe Giriş* (çev. S. Büyükdüvenci), Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 195-96

[73] A. Silvers, "A. Danto", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 627.

[74] M. Rollins, "Arthur Danto", *Key Writers on Art* (ed. by C. Murray), Routledge, London, 2003, s. 90.

kimseye aktarılmasını içermek zorunda değildir. Alımlayıcıya düşen, bir duyguyu anlamaktır.

Sanat eserinin sanatçının konusuyla ilgili tutumu veya bakış açısını ifade ettiğini öne süren Danto, şu hâlde üçüncü olarak, (3) eserin bunu metaforlarla yaptığını söyler. O, sanatta ifadenin metaforla örtüştüğünü söylerken,[75] (4) bir yandan da metaforik temsil ve ifadenin tarihsel bağlamından ayrılmaz olduğunu dile getirir. Buna göre, bir kategori olarak sanat dinamik olup, neyin sanat sayılacağı tarihsel koşullar tarafından belirlenir. Bundan dolayıdır ki, Danto sanat görüşüne, "tarihselci sanat kuramı" adını vermişti. O, nihayet (5) sanatsal temsil ve ifadenin içeriğinin büyük ölçüde yorum tarafından oluşturulduğunu söyler.

(viii) Marksist Sanat Anlayışı

Yirminci yüzyılda sanat kuramı alanında felsefî estetiğe sosyolojik bir alternatif yaratan önemli bir sanat görüşü, Marksist sanat anlayışıdır. Söz konusu sanat anlayışı, doğrudan doğruya Marx'ın kendisi tarafından geliştirilmiş değildir. Çünkü Marx'ın kendisinin geliştirmiş olduğu bir sanat kuramı yoktur. Kuram, daha ziyade genel Marksist düşüncelerden hareketle, Louis Althusser, Theodor Adorno, Georg Lukács gibi Marksist düşünürler ve Terry Eagleton ya da Tony Bennett gibi Marksist sanat eleştirmenleri tarafından geliştirilmiş olan bir kuramdır.[76] Nitekim, Althusser bu bağlamda, "sanatın gerçek bilgisine erişebilmenin tek yolunun sanat eserinin özgüllüğünün gerisine, 'estetik etkiyi' yaratan mekanizmaların kendisine geri gitmek olduğunu" söylerken, bunun için Marksizmin temel ilkelerine ihtiyaç bulunduğunu anlatmak ister.[77]

İşlevselci Sanat Tasarımı: Marksist perspektiften bakıldığında, sanat her şeyden önce entelektüel bir faaliyet olarak anlaşılır. Bununla birlikte, Marksist pratik düşüncesi dikkate alındığında, bir entelektüel faaliyet olarak sanata, tıpkı felsefe-

---

[75] A. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, s. 49.

[76] G. Graham, *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, Routledge, London, 2000, s. 185-87.

[77] L. Althusser, "Letter on Art", in *Lenin and Philosophy and Other Essays* (trans. by B. Brewster), London, New Left Boks, 1971, s. 227.

ye olduğu gibi, dünyayı anlamak yanında, dünyayı değiştirmek görevinin yüklendiğini söyleyebiliriz. Bu yüzdendir ki, Marksist düşünürler sanatın pratik etkisiyle yakından ilgilenmişlerdir. Şu hâlde, Marksist sanat anlayışı, sanatın neliğini ortaya koymaya çalışan özcü bir sanat görüşü yanında, işlevselci bir sanat görüşünü cisimleştirir. Bu pratik etki, bir yanıyla statüyü korumak, onu her yönüyle hoş ve iyi bir düzen olarak sunma anlamında muhafazakâr bir etki olabileceği gibi, onu değiştirmeyi amaçlayan devrimci bir etki de olabilir.

Bununla birlikte, Marksist perspektifin sanattan beklediği, esas itibarıyla, bunlardan ikincisi, yani devrimci etkidir. Buradan hareketle, Marksist sanat anlayışının öncelikle, sanatın sosyo-ekonomik koşullarına ve ikinci olarak da, onun politik etkilerine yönelik bir ilgiyle karakterize olduğu söylenebilir. Nitekim, Marksist sanat eleştirmeni Tony Bennett'ın da belirttiği üzere, "Marx tarafından ortaya konan 'temel' ve 'üstyapı' topografyasının genel bağlamı içinde, edebiyat metinlerinin form ve içeriğini, bu metinleri içinde oluşturulmuş oldukları ekonomik, politik ve ideolojik ilişkilere gönderimle açıklama yönünde bir teşebbüs hep olagelmiştir. Marksist eleştirmenler, buna ek olarak her zaman, edebiyat eserlerine ne türden politik etkilerin yüklenebileceğini hesaplamaya çalışmışlardır."[78]

Sanatın Mahiyeti: Marksist felsefe ya da estetik, sanat bağlamında, söz konusu iki ilgiye ek olarak, üçüncü bir ilgiyle daha karakterize olur. Bu da, sanatın entelektüel bir faaliyet olarak ne olduğuna dönük bir ilgidir. Buna göre, sanatın ne olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlayan Marksist düşünürler sanat kuramlarında, sanatı ideolojiyle bilim arasında tam ortalarda bir yere yerleştirirler.[79] Marksizm açısından bilim, gerçekliğin veya dünyanın doğrulukla, yani gerçekte olduğu şekliyle algılanması ve kavranmasıdır; ideoloji ise, gerçekliğin radikal değişmeye direnmede çıkarı olanlar tarafından yanlış ve çarpıtıcı bir biçimde sunulmasından başka bir şey değildir.

Sanatın bilimle ideoloji arasında tam ortalarda bir yerde olduğunu söylemek, başkaca şeyler yanında sanatın çift yönlü bir doğası ya da özü olduğunu söylemek anlamına gelir. Gerçekten de Marksist sanat anlayışına göre, sanatta her şeyden önce

---

[78] T. Bennett, *Formalism and Marxism*, New York, Methuen, 1979, s. 104.

[79] G. Graham, *a. g. e.*, s. 186.

dünyanın bir temsil ya da yansımasını buluruz; bununla birlikte, bu yansıma, dünyayı gerçekte olduğu şekliyle gösteren bir temsil olmayıp, onu insanların olduğunu sandıkları ya da düşündükleri şekliyle sunan bir yansımadır. Sanat işte bu yüzden, tek tek her toplum ve dönemle ilgili tarihsel olarak sınırlanmış algıları ifade eder. Bu açıdan bakıldığında sanat, gerçekliği olduğu gibi gösteremeyip, bir anlamda gizlediği için, hiç kuşku yok ki ideolojiktir.

Öte yandan, sanatın sanat olarak görüldüğü bir yönü daha vardır. Yani, sanat, akıl ve bilimsel araştırmadan ziyade, hayal gücünün eseridir; sanat, bu şekilde anlaşıldığı zaman, ideolojik dünyanın gerçek dışılığını, onun yanlış fikir ve imgelerden meydana geldiğini gösterdiği için, bilime yaklaşır. Başka bir deyişle, bu şekilde anlaşılan sanat, bize kapitalizmin dünyasıyla ilgili bir şeyler aktarırken, dünyaya dair kavrayışımızı güçlendirir.[80] Sanatın ideolojik kavrayışla bilimsel kavrayışın bir karışımı veya sentezini cisimleştirdiğini öne süren Marksist sanat telakkisi, özellikle devrimci ya da ilerici sanata özel bir önem verir. Bu yönüyle ele alındığında, sanat toplumsal değişmenin bir aracı olarak görülür. Marksizme göre, sanat bu işlevini izleyici ya da alımlayıcının ideolojik yönden yanlış bilincini sarsarak gerçekleştirir. Yani, devrimci sanat dünyadaki şeyleri bildik ve rahatlatıcı şekillerde değil de, alışılmadık ve rahatsız edici şekillerde temsil eder. Oysa ilerici olmayan sanat, *mimesis*i veya doğal kopyalamanın en yetkin biçimlerini hayata geçirirken, dünyanın ideolojik imgelerini olduğu gibi bırakır. Yetkinlikten yoksun, yanlış ve çarpık bir gerçeklik olan toplumsal dünyayı olduğu gibi yansıtır.[81]

Özellikle Frankfurt Okulu kuramcıları, bu noktada bir adım daha ileri giderek, sanata toplum için rehberlik etme işlevi yüklerler. Söz gelimi, sanatın toplumsal gerçekliği yansıtmak yerine, bu gerçekliğin yetkin bir gerçeklik olması, yani yanlışlıktan ve çarpıklıktan kurtulması için, ona rehberlik etmesi gerektiğini söyleyen Adorno'ya göre, gerçek sanat, burjuva sanatının sahip olmadığı bir düzen ve hakikati içerir. Bu yüzden, ona düşen topluma söz konusu düzen ve hakikat yönünde nizam ve biçim kazandırmaktır.

---

[80] *A. g. e.*

[81] İ. Tunalı, *Estetik*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 7. baskı. 2003, s. 127.

(ix) Postmodern Sanat Anlayışı

Postmodern sanat anlayışı, modern ve özcü sanat anlayışlarından yirminci yüzyılda gerçekleşen en radikal kopuşu ifade eder. Gerçekten de, bu radikal kopuş, sanatın tanımlanması ve sanatın değerlendirilmesiyle, onun estetik etkileriyle ve nihayet, sanat eserinin alımlanmasıyla ilgili bütün modernist kavrayışları yerle bir eder. Buna göre, postmodernizm sanat eserini güzel kılan şeyin, eserin içkin biçimsel özellikleri olmadığını; belli bir kültür dönemini rastlantısal olarak karakterize eden, tarihsel olarak edinilmiş değerler ve uzlaşımlar olduğunu ileri sürer.[82]

Postmodernizm aslında kendisini, sadece sanat alanında değil, fakat daha pek çok alanda modernitenin karakteristik eğilimlerine karşı çıkışla ifade eder. Batı modernitesinin krizlerinin, özellikle de bilim ve teknolojideki, politik, toplumsal ve ekonomik organizasyondaki gelişmelerin harekete geçirdiği bir yeni felsefî kavrayış biçimi olarak postmodern bakış, kesinlik ve mutlak bilgi iddialarına, her şeyi kuşatan rasyonalitelere ve ilerleme kuramlarına kuşkuyla bakar. Bunun yerine çoğulluğa, değişkenliğe, beşerî faaliyet türlerindeki yanılabilirlik gerçeğine ve nihayet, hakikatin değişmez, zamandışı temellerine dönük bir arayışın değersizliğine vurgu yapar. Postmodernizm sanat kuramında ise, yüksek ya da özerk sanatla ilgili toplumsal ve politik mitleri yapıbozuma uğratma girişimi ve dolayısıyla, sanatın formu ve içeriğinin sanatın kendisine içkin olmayıp, okurlar ve alımlayıcılar tarafından oluşturulduğu iddiasıyla karakterize olur.[83] Sanatın anlamının belirsiz olduğunu öne süren postmodernizmde, düzen ve anlamın yegâne meskeni dilin kendisidir. Sanayi sonrası toplumda kuşatıcı bir değer sisteminin yokluğunu yansıtan postmodern sanat anlayışı, bu yüzden eski sanat anlayışlarının imge ve üslûplarını gelişigüzel bir biçimde bir araya getirir.[84]

---

[82] T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 731.

[83] C. Trodd, "Postmodernizm ve Sanat", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (ed. S. Sim) (çev. M. Erkan – A. Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 107.

[84] G. Graham, *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, Routledge, London, 2000, s. 189.

Postmodern sanat anlayışı, modernizmin yüksek sanatla ilgili düşüncelerine meydan okurken, sanatı hayattan ayrı saf bir gerçeklik ya da kendilik olarak görmeyi reddeder.[85] Yüksek sanatla popüler sanat arasındaki ayrımı bulanıklaştırmasının bir sonucu olarak, doğallıkla yüksek modernizmin "evrenselcilik" iddialarından uzak durur; elbette, "sanat için sanat" anlayışına şiddetle karşı çıkan postmodernizm,[86] gündelik hayatın sıradan nesnelerini sanat kategorisi içine dâhil ederken, sanat ile gündelik hayat arasındaki sınırı ortadan kaldırır. Nitekim, sanat ile sanat-olmayanı birbirinden ayıran hiçbir içkin özellik bulunmadığını ileri süren postmodernist anlayış, bir zanaat ürününü de pekâla sanat olarak tanımlar. Postmodernizm tarafından bu şekilde genişletilen sanat alanı içine, bu yüzden *kitsch* ve kültür endüstrisi ürünlerinin de dâhil edilir.

İfade, temsil veya forma vurgu yapan modern sanat kuramları, sadece sanatın kendisinin özerkliğini değil, fakat sanatın yaratıcısı olarak bireyin değerini, özerkliğini ve başarısını da tanıyıp, ona yüksek bir değer izafe etmişlerdi. Söz konusu sanat görüşleri sanat eserlerini üstün yetenekli bireylerin özel çabalarıyla yarattıkları, bir eşi daha olmayan, yani "biricik" güzel nesneler olarak görmüştü. Modernist sanat anlayışının gözünde, sanat özel bir doğal yeteneğe sahip bireylerin *yaratımı* olarak görülmüştü. Oysa postmodernizmle birlikte, sanatsal yaratımın orijinalliği ve bu orijinalite düşüncesinin temelindeki dehâ idesi yerinden edilir; sanatın ve sanat eserinin biricik değil de, ancak "yineleyici" olabileceği düşüncesi, bir ilke hâline gelir. Gerçek bir dehaya sahip biri olarak orijinal sanatçı ve onun tarafından yaratılmış "biricik" sanat eseri, tarihin derinliklerinde kalmış şeyler olarak görülür. Bundan dolayıdır ki, postmodern sanatçı tarafından ortaya konan eser, her şeyin her şey ile bağdaştırılabileceği bir eklektisizmle karakterize olur.[87] Kodların karışımını yeğleyen bir üslûp karışıklığı, hiç kuşku yok ki parodi, *pastiche*, ironi, oyun ve kültürün yüzeydeki "sığlı-

---

[85] C. Trodd, *a. g. e.*, s. 111.

[86] D. B. Scott, "Postmodernizm ve Müzik", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (ed. S. Sim) (çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 158.

[87] T. Altuğ, *a. g. e.*, s. 732.

ğı"nın kutsanması, postmodern sanat anlayışının karakteristik özellikleri olarak ortaya çıkar.[88]

Postmodern sanat anlayışında sanat eseri, doğallıkla orijinal yazarın ve nihaî anlamın damgasını taşıyan bir "eser"den ziyade, çoğul bir kodlar dokusu olarak okunan bir "*metin*" olarak görülür. Metne her türlü nesnel içerikten kurtulmuş bir şey olarak bakan, bu yüzden metin-merkezli bir görüş olarak tanımlanan postmodernizmin bakış açısından, metin her şey olup, sonsuz sayıda yoruma imkân verir. Bu şekilde değerlendirilen postmodern "metin", göstergenin sabit olmadığı düşüncesinde temellenir; göstereni gösterilenden, göstergeyi anlamdan ayıran mesafe üzerinde oynar. Anlamı parçalı, metinsel veya gelip geçici biçimler içerisine dağıtan böyle bir metin, göstergelerin *değişken* bağıntılarının oluşturduğu "anlam tabakaları" üretir.[89]

Metni, kendi metinselliği içinde ele alan postmodernist sanat anlayışı, yazara yüklenen okuru eğitmek, ona ahlâkî değerler aşılamak ve okuyucusunu aydınlatmak görevinin kurmaca; yazarın hakikat ve bilimsel bilgiye ulaştığı, neyin doğru olduğunu belirleyerek her şeyi bildiği ve doğruları bulup seçtiği düşüncesinin de kesinlikle yanlış olduğunu öne sürer. Postmodernist yaklaşım, yaratıcı özne olarak yazarın modern kültür ve sosyal bilimlerdeki otorite ve iktidarına, onun en iyi toplum düzenini üretemediğini ileri sürerek karşı durur. Yazarın sadece bir metni harekete geçirdiğini ve sonra da geri çekildiğini dile getiren postmodernist yaklaşıma göre, yazar bir eserin özgül yaratıcısı da değildir; çünkü eserler kendi bağlamlarından doğarlar. Anlam yazardan değil, fakat onu üreten dil sisteminden kaynaklanır. Roland Barthes yazarın ölümünü duyururken, yazarın ürettiği metne doğru bir anlam verebilme güç ve imtiyazına sahip olmadığını vurgular ve otoriteyle ayrıcalığı okura geçirir. Michel Foucault ise biraz daha ileri giderek, okurun kendisinin insafına bırakıldığı yazarın denetim ve sansürü amaçlarken, yazarlığı yazılanları kontrol etmek veya yasa-

---

88 B. Lewis, "Postmodernizm ve Roman", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (ed. S. Sim) (çev. M. Erkan – A. Utku, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 147.

89 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 732.

ya uygun hâle getirmek için birilerine sorumluluk yüklemeye teşebbüs eden modern burjuvazinin bir tertibi olarak görür.

Yazar kategorisini tümden ortadan kaldırmayı amaçlayan aşırı postmodernistlerin yanında, biraz daha ılımlı olan postmodernistler de, yazarın niyetinin bir metnin anlamını tümüyle açıkladığı düşüncesini reddederken, yazarın yerine postmodern yorumcuyu ikame ederler. Çünkü yorumcu, yazar ya da yasa koyucunun tersine, hiçbir evrensel hakikat iddiasında bulunmaz. Onun önerecek hiçbir reçetesi yoktur; o, kamusal tartışmaya girmek bakımından herkesle eşit bir konumda bulunmaktadır. Bilgi ve hakikat, yazara bağlı, salt onun için geçerli olmayıp, sadece içinde formüle edildikleri grup ya da cemaatin üyeleri için geçerlidir.

Demek ki, sanat eserinin yorumlanması konusunda, postmodern düşünce, doğru yorum diye bir şeyin olamayacağını, bunun da nedeninin eserde sabitlenmiş bir anlam bulunamaması olduğunu ileri sürer. Derrida, herhangi bir "göstergeler sistemi"nden (bir sözceden, bir metinden, bir resimden) elde edilebilen anlamı sınırlayan, doğrudan kavranabilir hiçbir metin-dışı veya dil-dışı olgu bulunamayacağı kanısındadır. Bu durumda, göstergenin ötesinde, hakkında konuşabileceğimiz ve doğrudan bilebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Her göstergenin anlamını diğer göstergelerle ilişkisi aracılığıyla kazandığı yerde; elimizde "göstergelerin oyunu"ndan başka bir şey bulunmaz. Anlam, sadece göstergelerin sürekli değişen ve yeniden şekillenen bağıntılarında bulunabilir. Postmodernizme göre, göstergelerin oyununu tek ve doğru biçimde yorumlamamızı sağlayacak hiçbir metin-dışı gerçeklik bulunmamaktadır.[90]

Yazarın anlam üretimi konusundaki imtiyazını elinden alan postmodernist görüş, tutarlılık ve birliğe direnen, çelişkiyle dolu olup, her okumada yeniden yazılan ve yorumlanan metin türüne özel bir atfederek, ona "yazılabilir metin" adını verir. Yazılabilir metnin en önemli özelliği de, onun okuyucuyu etkin olmaya sevk etmesi, okuyucuyu tüketiciden ziyade bir üreticiye dönüştürmesidir. Yazılabilir metin, postmodern sanat anlayışında aynı zamanda açık metin olarak da tanımlanabilir. Buna göre, yazılabilir metin, alternatif yorumlara elverişli olan, farklı anlamları teşvik eden ve zengin, farklı ve karmaşık okumalara imkân tanıyan metindir.

---

[90] *A. g. e.*



YEDİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİ

Din felsefesi, dini ve dinin temel kavramlarını, rasyonel yöntemlerle ve felsefeye özgü bir bakış açısıyla ele alan felsefe disiplinidir. O, özellikle de yaşayan dinlerde karşımıza çıkan birtakım inanç ve uygulamaları konu alan sıkı ve yoğun bir entelektüel incelemenin vücut verdiği felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de bütün dinlerin insan bilgisinin doğası ve sınırlarıyla, dünyanın varlığı ve öğeleriyle ve nihayet, ahlâkî failler olarak insanların yerine getirmeleri gereken davranış türleriyle ilgili inançların açıkça veya örtük olarak ifade edildikleri yer ya da alanlar oldukları söylenebilir. Örneğin Kur'an'da, evrenin, Allah olarak bildiğimiz, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık tarafından yaratılıp kontrol edildiği, insanların Allah'la olan ilişkileriyle ilgili olarak belli bir bilgiye sahip oldukları ve onların Allah tarafından bildirilen ahlâkî emirlere uygun yaşamaları gerektiği benzeri birtakım inanç ya da iddialar bulunur. İşte din felsefesinin özü veya en önemli faaliyet türü, bu türden dinî iddiaları ya doğrulama veya temellendirme, ya reddetme ya da yansız bir biçimde analiz etme çabalarından meydana gelir.

Gerçekten de, bütün dinler şeylerin nihaî kaynağı, evreni yöneten güç ya da güçlerle, evrenin amacıyla, insanın varlık şeması içindeki yeriyle ilgili birtakım iddialarda bulunur. Her

din, nihaî ve en yüksek varlığın doğasıyla ilgili olarak belli birtakım şeyler söyler; onun insanlardan ne gibi taleplerde bulunduğunu ve insanların bu en yüce varlığa nasıl ulaşabileceklerini gösterir. Beşerî sıkıntı ve hastalıklarla ilgili bir teşhiste bulunup, insanlara, içine girdikleri takdirde, bütün bu bozukluk ve hastalıklardan kurtulabilecekleri bir "kurtuluş yolu" gösterir. Din felsefesi, işte bütün bu dinî iddia ve açıklamaları rasyonel bir inceleme ve eleştiri sürecine tâbi tutar.[1]

Din felsefesi bunun dışında, din olgusunun bizatihi kendisini ele alır, dinî tecrübe dediğimiz bir özel deneyim türünün anlamını ve özünü tartışır; bir yandan vahyin neliğini sorgularken, bir yandan da din ile bilim arasındaki ilişkileri inceler. Yine, din felsefesi alanında, gerçekten felsefî diye niteleyebileceğimiz çabaların, esas itibarıyla dinî diye niteleyebileceğimiz özel bir bilgi türü olup olmadığını belirleme amacına yönelmiş olduğunu söylemek gerekir. Din filozofu, işte bu çerçeve içinde, dinî bilgi dediğimiz böylesi özel bir bilgi türü varsa eğer, onun nasıl kazanıldığını; onun ister doğaüstü ya da ister doğal yollardan olsun, bir şekilde kazanıldıysa eğer, insan davranışı açısından hangi sonuçları gündeme getirdiğini belirlemeye çalışır.[2]

Din Felsefesinin Konusu

Din Felsefesinin Din Bilimlerinden Farklılığı

Bu açıdan bakıldığında, din felsefesinin araştırma alanlarının dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarına bir yönüyle benzediği, bir yönüyle de onlardan farklı olduğu söylenebilir. Dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarıyla meşgul olanlar dinlerin kaynağını ve gelişimini araştırır, farklı dinlerin çeşitli yönlerini birbirleriyle karşılaştırır. Bu çalışmalardan elde edilen malzeme, elbette din filozofunun araştırmalarına fazlasıyla uygun düşüp, bu araştırmalara azımsanmayacak derecede katkı yapar. Bununla birlikte, din filozofunun çalışmaları

---

[1] W. P. Alston, "Problems of Philosophy of Religion", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 285.

[2] A. Stroll - R. Popkin, *Introduction To Philosophy*, New York 1971, s. 305.

bundan ibaret değildir. O, söz konusu malzeme ya da malûmatları, onların ne anlama geldiklerini ve doğru olup olmadıklarını keşfetmek amacıyla değerlendirir. Öte yandan, filozofların bu malzeme ve verilere hayli uzun bir zamandan beri oldukça farklı şekillerde değer biçtiklerini unutmamak gerekir. Örneğin David Hume ve Voltaire gibi düşünürler, büyük dinlerin doğdukları ve geliştikleri zamanlar ve koşullar tam bir netlikle gözler önüne serildiği zaman, dinin iddialarını geçerli iddialar olarak görmenin veya kabul etmenin hiç de makûl bir şey olmadığını savunmuşlardır. Fakat pek çok düşünür de dünya dinlerindeki birbirine benzer pek çok öğenin mevcudiyetinin, onların ortak gerçeklik ve ahlâk görüşlerinin doğruluğunun apaçık bir göstergesi olduğunu öne sürmüştür.

Buna rağmen, tarihsel olguların çeşitli dinlerin epistemolojik ve metafiziksel iddialarıyla etik bildirimlerine değer biçmek açısından hiçbir zaman yeterli olmadığını söylemek gerekir. Din felsefesi bu iddiaları desteklemek veya temellendirmek amacıyla öne sürülmüş delil veya argümantasyon türlerini ele alıp, dinin iddialarına işte bunların ışığında bir değer biçmeye çalışır. Başka bir deyişle, din filozofu dinin ortaya çıkıp geliştiği koşullardan ziyade, dinde öne sürülen iddialara temel teşkil eden delil ve argümanlarla meşgul olur. Buradan hareketle, din felsefesinin dinî alandaki bilgi iddialarının doğası ve dinî bilgiyle inançların kendilerine dayanır göründükleri ilkelerin değerlendirilmesi işiyle uğraştıklarını öne sürebiliriz.

Din felsefesi sadece dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarından değil, fakat teolojiden de farklılık gösterir. Teolojik tartışma ya da ihtilafların kapsamı içine, elbette tarihle veya dinî ya da kutsal metinlerle ilgili iddialar kadar, felsefî iddialar da girer. Durum böyle olduğundan, konu alınan problemler veya söz konusu olan ihtilâflar dinî bilginin doğasıyla ilgili oldukları sürece, teolog ile din filozofunun aynı konular üzerinde çalıştıkları söylenebilir. Gelgelelim, ihtilâf veya tartışmalar belirli bir zamanda ne olduğu veya Kur'an ya da İncil'deki belirli yer ya da pasajların anlaşılması veya yorumlanmasıyla ilgili olduğu zaman, din filozofunun ilahiyatçıdan tamamen ayrıldığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, din felsefesinin, çeşitli dinî mezhep, okul veya kiliselerin özel hükümlerinden ziyade, dinlerin gerçek dünyanın doğası ve ahlâkla ilgili

genel iddialarını eleştirel bir tarzda değerlemekle ilgili olduğu söylenebilir.

Gerçekten de bütün dinler dünya hakkında bilinen veya bilinebilir olan şeylerle ve insanın bu dünyadaki yaşamı sırasında nasıl davranması gerektiğiyle ilgili olarak birtakım iddialarda bulunurlar. Söz konusu iddialardan bazıları tarihsel olgular olma iddiasıyla, diğer bazıları metafiziksel ya da ahlâkî sonuçlar olarak ortaya çıkarlar. Bununla birlikte, bu iddialar neye dayanırlar? Bu iddiaların bir kısmı, çeşitli insanların yüzyıllardan beri söylemiş, çeşitli kurum ya da otoritelerin belgelemiş oldukları şeylere veya teologların derlemiş oldukları malûmat ya da argümanlara dayanır. Buna ek olarak, bu büyük dinlerin mensubu olan insanlar, kendi yaşantılarındaki belirli birtakım deneyimlerin bütün bu iddiaların doğruluğunu teyit ettiğini öne sürerler.

Biraz daha ileri gidilerek, bütün bu büyük dinlerin temelinde, dinde sunulan bilginin önemli bir kısmının insanın bir Tanrı'yla, ilâhî bir varlıkla olan ilişkisinin sonucu olduğu, bunların vahye dayandığı, söz konusu iddiaların teminatının ilâhî varlıkla kurulan temas olduğu inancı bulunur. Yani, dinin önermeleri, geçmişte başka bir insan varlığı onları öne sürmüş olduğu için kabul edilmez. İnanan kişi, bu dinî önermelerin son tahlilde Tanrı'yla ilgili belli bir bilgiye dayandığından emindir. İşte bu yüzdendir ki, din felsefesi neredeyse iki bin yıldan beri Tanrı'nın varoluşu ve doğası konusunda, tarihsel, bilimsel ve mantıksal olarak ne söylenebileceği problemiyle meşgul olmuştur. Din felsefesi, bu temel probleme getirilen çözümler, bu konuda ortaya konan yanıtlar ışığında, çeşitli dinlerin metafiziksel ve etik iddialarıyla ilgili olarak ne söylenebileceğini gözler önüne sermeye çalışır. Onun en temel konusu, şu hâlde Tanrı'nın varoluşu ve doğasıdır.

Vahye Dayalı Teolojiyle Doğal Teoloji: Dinî bilgi iddialarını desteklemek amacıyla geliştirilmiş olan argümanlar, öne sürülmüş olan delililer, bir tarafta vahye dayalı teoloji, diğer tarafta ise doğal teoloji olacak şekilde iki ana başlık altında toplanabilir. Vahye dayalı teoloji, dinî iddiaların doğruluğunu desteklemek amacıyla doğaüstü veri ya da delillere başvurur. Bu bağlamda inananlara vahiyden, sözde mucizelerden ve hepsinden önemlisi Kur'an, İncil benzeri özel ya da mukaddes kitap ya da belgelerden gelen malûmat sunulur.

Oysa doğal teoloji Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili bilgi iddialarını doğaüstü olmayan delillere, yani doğal verilere dayanarak desteklemeye çalışır. Burada, tarihsel olgular, bilimsel bulgular ve rasyonel argümanlar belirli birtakım dinî inançların doğruluğunun doğal delilleri olarak kullanılır. Gerçekten de vahye dayalı teolojinin karşıtı bir teoloji anlayışını temsil eden doğal teoloji, Tanrı'yla ve ilâhî hakikatlerle ilgili bilginin yegâne aracı olarak birtakım "doğal bilişsel kaynakları" görür; o, söz konusu doğal araç ya da kaynaklarla ise teoloji için gerekli olan yöntemleri ve verileri anlatmak ister. Buna göre doğal teoloji standart akıl yürütme tekniklerine ve, akılla algılama yetisine sahip olmaları dolayısıyla, ilke olarak bütün insan varlıklarınca erişilebilir olgu ya da hakikatlere dayanır. Geleneksel çerçevesi içinde, doğal teoloji önce Tanrı'nın varoluşunu ispatlar, sonra da buradan Tanrı'nın doğasıyla (söz gelimi, onun ezelî-ebedî, kadirî mutlak, her şeyi bilen olduğuyla, vb.) ve bu arada, O'nun dünyayla ilişkisiyle ilgili birtakım doğruları çıkarsamaya geçer.

Din felsefesi bu iki teoloji türünün her ikisinden de, din alanında hiçbir şeyi apaçık ve mutlak kabul etmemek, her şeyi sorgulamak bakımından farklılık gösterir. Teoloji, bir Tanrı inancından veya Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bir delilden yola çıkarak, bütün dinî inançları sistematik bir düzen içine sokar, fakat bu inançların doğruluğunu aslâ tartışmaz. Teolojinin her zaman dinin veya dinî inancın yanında olduğu yerde, din felsefesinin tavrı genellikle yansız bir tutum olarak ortaya çıkar.

Gerçekten de ilahiyatçı, aklı fiilen sahip olduğu imanını anlamak, anlaşılır hâle getirmek için kullanır; teolojide söz konusu olan anlama, her zaman imana bağlı olan bir anlamadır. Tanrı'nın varlığına beslenen inanç ile diğer dinî inançların felsefî delillerle ya da argümantasyon yoluyla tasdik edilebileceği, hatta edilmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkan söz gelimi doğal teoloji, belirli bir dinî geleneğin hak olduğu kabulüne dayanır. Kabul edilmiş dinî öğretileri aydınlığa kavuşturmanın ve sistematize etmenin yollarını geliştirmeye çalışan teologlar, bu kabullerini sorgulamazlar.[3]

Oysa din filozofu, dinî inancı veya belirli bir imanı, onun doğruluğunu sorgulamaksızın, önceden doğru kabul etmekten

---

[3] R. Kılıç, "Din Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 451.

sakınır. O, bunun yerine mevcut bazı inanç ya da imanları kendisine hareket noktası olarak alır; ve buradan hareketle iman konusunda doğru bir anlayışın nasıl geliştirilebileceği meselesi üzerinde durur. Bir zamanlar, din felsefesi yapmak isteyen kişinin inanmasının gerekli olup olmadığı konusunun dahi tartışıldığı dikkate alınırsa, din alanında felsefî tavrın teolojik tutumdan nasıl büyük bir farklılık gösterdiği kolaylıkla anlaşılabilir. Buna göre, teoloji özel vahyine Tanrı tarafından verilmiş hakikat olarak iman edilmesini talep ederken, din felsefesi, özel bir imana dogmatik tarzda bağlanmayı reddeder. Dolayısıyla, din felsefesinde önemli olan, özel bir tür imana sahip olmak değil, ele alınan konunun anlaşılması, açıklanması ve hatta temellendirilmesidir. Çünkü felsefî yaklaşımın, eleştirilebilir, kavranabilir ve değerlendirilebilir hiçbir şeyi kendi kapsamı dışında bırakmamak gibi önemli bir özelliği vardır.

Din felsefesi, sadece dinler tarihi, karşılaştırmalı din araştırmaları ve teolojiden değil, fakat din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi dinî bilimlerden de farklılık gösterir. Söz gelimi din psikolojisi dinle ilgili psikoloji kapsamına giren konuları psikoloji biliminin kabul görmüş yöntemleriyle ele alır; dinle ilgili birçok olgu yanında, dinî inancı, dinî tutum ve deneyimleri inceler. Onun yöntemi kadar inceleme tarzı da bilimseldir; yani, din kapsamı içine giren olguları sadece betimlemeyip açıklar. Bu inanç, tutum ya da deneyimlerin nesnel doğrulukları, önemleri veya makûliyetleriyle ilgili olarak herhangi bir yargı belirtmez. Oysa din felsefesinin en iyi yaptığı iş budur; o, din kapsamı içine giren her şeyi rasyonel bir değerlemeye tâbi tutar.

Din Felsefesinde Yaklaşımlar

Din felsefesinin Presokratiklerden günümüz postmodern teolojisine kadar uzanan oldukça uzun bir tarihi olup, alana bu süreç içinde çok fazla sayıda din filozofu katkı yapmıştır.[4] İlkçağ'dan günümüze veya Ksenophanes'ten Wittgenstein'a din felsefesine katkı yapan filozofların, din felsefesinin kapsamı içine giren

---

[4] Bkz., M. D. Jordan, "History of the Philosophy of Religion", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 759-63.

konu ya da problemleri ele alırken, irdeledikleri konuları kendi kişisel ilgilerine, din anlayışlarına ve nihayet, genel felsefî konumlarına bağlı olarak seçtikleri söylenebilir. Din felsefesinde bu üç faktörden zaman içinde özellikle filozofların din telakkileriyle felsefî konumlarının özel bir önem kazandığını öne sürmek doğru olur.

Gerçekten de, din filozofunun önemsediği, özellikle öne çıkardığı problemler, çoğu zaman onun dinin özsel olduğunu düşündüğü belli bir veçhesi tarafından belirlenir. Söz gelimi, dinin etik boyutunu öne çıkaran filozofun ele aldığı problemler, dinin özünün mistik bir deneyim olduğuna inanan filozofun ele aldığı problemlerden farklılık gösterir. Veya Kierkegaard örneğinde olduğu gibi, dini özü itibarıyla hayatta belirli bir duruş geliştirme çabasında olan bireyle ilgili bir mesele olarak gören filozofun din felsefesine yaklaşımı, dinin özünün onun genel rasyonalitesi olduğunu düşünen filozofun din felsefesine yaklaşımından farklı olmak durumundadır.[5]

Din filozofunun felsefî konumu, din felsefesiyle ilgili konu ve problemlerin seçiminde, filozofların özgül din telakkilerinden daha bile büyük bir rol oynamıştır. Söz gelimi, düşünce tarihinde spekülatif metafiziğe bağlılıklarıyla seçkinleşen çok sayıda filozof esas itibarıyla Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak metafiziksel argümanlar geliştirme işiyle meşgul olmuşlardır. Bu türden filozoflara örnek olarak Platon, Fârâbî, İbn Sinâ, Aquinalı Thomas, Spinoza, Leibniz ve Hegel verilebilir. Söz gelimi gerçekliğin esas itibarıyla kendi öz-bilincine erişmeye çalışan *Geist*'ın veya Mutlak Tin'in tarih içindeki ilerleme sürecine tekabül ettiğini, diyalektik bir yapı sergileyen bu sürecin kültürün her boyutunda açıklıkla izlenebildiğini düşünen Hegel, Tanrı'nın varoluşu lehine metafiziksel argümanlar geliştirme işinin daha bile ötesine geçerek, dinler tarihindeki diyalektik ilerlemeyi gözler önüne serme işine koyulmuştur.

Buna mukabil, kariyerleri boyunca spekülatif metafizikle mücadele içinde olmuş, söz gelimi Hume, Kant veya Nietzsche gibi filozoflar ya metafizikçiler tarafından Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak amacıyla öne sürülmüş argümanları eleştirmişler, ya da bu türden rasyonel veya metafiziksel argümanları hiç dikkate dahi almamışlardır. Öte yandan, felsefî açıklamalarında

---

[5] W. P. Alston, *a.g.e.*, ss. 287-88.

doğaüstücülüğün her şekline karşı çıkan doğalcı filozoflar ya Tanrı inancını ve bu imanın bütün unsurlarını anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa bırakmış ya da dinî inancı ve pratikleri baştan aşağı gözden geçirerek, bunları seküler veya doğalcı genel şema içinde kabul edilebilir bir form içinde sunmaya çalışmışlardır. Nihayet, spekülatif metafiziğe karşı çıkmakla kalmayıp, felsefenin esas görevinin dilsel analiz veya kavram çözümlemesi olduğuna inanan analitik düşünce geleneğine mensup filozofların, büyük ölçüde din felsefesi kapsamı içinde yer alan kavramları ve bir bütün olarak da din dilini analiz etme işiyle meşgul oldukları söylenebilir.

Din felsefesinde benimsenen yaklaşımları sınıflamaya yönelik çalışmalar, şu hâlde öncelikle bu alanda farklı felsefî yaklaşımların benimsenmiş olduğunu, farklı yaklaşımların filozofları farklı problemleri ele almaya yönelttiğini gözler önüne serer. Hatta biraz daha ileri giderek diyebiliriz ki, aynı gelenek içinde yer alan veya aynı yaklaşımı benimsemiş filozoflar dahi farklı problemleri ele almışlardır. Din felsefesindeki yaklaşım çeşitliliğinin gerisinde bir tek ortak nokta bulunur: Genel olarak dinle, özel olarak da inceleme altındaki özgül iman türüyle ilgili olarak, pozitif ya da negatif, ama kesinlikle rasyonel bir hükme erişmek ve yargının negatif olması durumunda, dine bir alternatif getirmek. Din felsefesindeki yaklaşımları sınıflamanın alternatif bir yolu da, budur.

Yaklaşımlar ya da din filozofları, bu ilk yargının pozitif ya da negatif olmasına göre, iki ana bölmeye ayrılır. Öte yandan dinle ilgili olarak pozitif bir hüküm veren filozoflar da, kendi içlerinde ikiye ayrılırlar. Birincilerin belirleyici ya da tanımlayıcı özellikleri, onların imanla veya dinin kendisiyle ilgili söz konusu pozitif yargılarını rasyonel bir temele, Tanrı'yla ilgili birtakım teolojik argümanlara dayandırma çabası vermeleridir. Başka bir deyişle, bu kategori içinde yer alan filozoflar, Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili inançları birtakım argümanlarla haklılandırır veya temellendirirler. Bu argümanların en önemli özelliği ise, rasyonel olmaları; yani öncüllerinin, doğrudan doğruya dinin veya dinî öğretinin bir parçası olmayan ve aklı başında her insanın kabul edeceği düşünülen öncüllerden oluşmalarıdır. Buradan hareketle, dinle ilgili olarak pozitif bir hüküm veren, dinî inancın yanında olan filozofların ilk ve çok büyük bir bölümünün dinî inancı, onu dinî olmayan öncüllere

dayandırmak suretiyle destekleme yolunu seçtiklerini söyleyebiliriz.

Oysa, dinî inancın yanında olan, dine pozitif bir değer biçen filozofların, birinci grupla kıyaslandığında daha az sayıda filozof ya da düşünürden meydana gelen ikinci öbeği, dinî inancın, hele hele din dışı kaynaklarla temellendirilmeye ihtiyaç duymadığını düşünür. Dinin ya da dinî inancın, akıl başta olmak üzere birtakım din dışı kaynaklarla desteklenmeye ihtiyaç duymadığına inanan bu düşünürler dinî inancın kendi kendisini haklılandırdığını veya, mutlaka temellendirilecekse eğer, dinin bizzat kendisinden birtakım unsurlarla temellendirilebileceğini öne sürerler. Bu düşünürlerden, örneğin Bergson ve James gibi bazıları Tanrı'nın varoluşuna inancın, dinî deneyimle haklılandırıldığını savunurlar. Bu anlayışa göre, kişi Tanrı'nın varoluşunu doğrudan veya aracısız olarak deneyimleyebildiği için, Tanrı'nın varoluşunun, O'na belli birtakım olguların açıklanması için ihtiyaç duyulduğunu göstererek kanıtlaması gerekmez. Bu kategori içinde yer alan filozofların bir bölümü ise, söz gelimi Kierkegaard ve Paul Tillich'in yaptığı gibi, dinî inancın diğer inanç türlerinden mahiyeti itibarıyla farklı olduğunu, bu yüzden ister sonuçtan nedene giden birtakım rasyonel argümanlarla ya da ister doğrudan deneyimle olsun, desteğe hiçbir şekilde muhtaç olmadığını savunurlar.

Dinî inancın karşısında olan, dinle ilgili olarak negatif bir hüküm veren filozoflar ise, ona zaman zaman psikolojik, bazen politik, zaman zaman da ahlâkî veya felsefî nedenlerle karşı çıkarlar. Önemli bir kısmı, Holbach ve Sartre örneğinde olduğu gibi, dinî inancı ateist bir tutumla ve anlamsız olduğu gerekçesiyle veya Russell örneğinde olduğu gibi, inancın tehlikeli olması nedeniyle[6] büsbütün reddeden bu filozofların karşısında, dinî inancı reddetmekle birlikte, onu önemseyip yerine başka bir şey ya da inanç sistemi ikame etmeye çalışan düşünürler bulunur. Söz gelimi, George Santayana veya geleneksel dinin yerine bir insanlık dini geçirmeye çalışan Auguste Comte gibi düşünürler, bu kategori içine girerler.

[6] M. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1981 s. 150.

Tanrı Anlayışları

Tanrı'yı insanlar nihaî gerçeklik, başka her şeyin temeli ya da kaynağı olan, yetkin ve insanın saygısıyla ibadetine lâyık bir varlık olarak görürler. Böylesi bir Tanrı telakkisiyle, genel olarak hem Batı dinlerinde, hem de Doğu dinlerinde karşılaşılır. Onun kökeninde, Freud örneğinde olduğu gibi insan psikolojisini veya Marx örneğinde olduğu üzere, sosyolojik olguları bulan yaklaşımlar da söz konusu olmakla birlikte, müminler inançlarını dinî deneyimlerine, vahyin eseri olan kutsal metinlere, ve nihayet rasyonel düşünce ya da akıl yürütmelere dayandırırlar.

Filozofların veya teologların ise, Tanrı kavram ya da anlayışlarını büyük ölçüde Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinden veya Tanrı'nın yetkin bir varlık olduğu iddiasından birtakım çıkarımlarda bulunarak oluşturdukları söylenebilir. İşte bunlardan birincisine "ilk-neden teolojisi", ikincisine "yetkinlik teolojisi" adı verilir. Yetkinlik teolojisi, teoloji ya da din felsefesi açısından daha temel bir yöntemi tanımlar; o, dahası tarihsel olarak da çok daha gerilere gider. Gerçekten de onun tarihi Platon ve Aristoteles ile başlayıp, Stoalılardan geçerek Hristiyan düşüncesinde[7] Augustinus ve Boethius'a uzandıktan sonra, Aziz Anselmus'un ontolojik argümanında doruk noktasına erişir.

Tanrı'nın kendisinin ve evren ile olan ilişkisinin, söz konusu iki farklı ontoloji anlayışı çerçevesi içinde çok farklı şekillerde tanımlandığı söylenebilir. Buna göre, "panteistler" Tanrı'nın evren olduğunu öne sürerken, "panenteistler" Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin ruhun bedenle olan ilişkisiyle bir ve aynı olduğunu savunurlar. Buna mukabil diğer filozoflar Tanrı'nın evrenden tamamen ayrı olduğunu savunurlar. Bu sonunculardan bazıları, Tanrı'nın evreni hiçten yarattığını veya yoktan var ettiğini öne sürerken, bir kısmı O'nun evreni her daim kontrolü veya gözetimi altında tuttuğunu, inayetini yaratıkları üzerinden hiç eksik etmediğini savunurlar. Öte yandan, bazıları da Tanrı'nın evreni hiçten değil, fakat ezelî maddeye şekil vermek suretiyle yarattığını iddia eder. "Deizm" ise Tanrı'nın inayetini

---

[7] B. Leftow, "God Concepts", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

ya da evrene müdahalesini reddedip, O'nun evreni bir kez yarattıktan sonra, onu kendi hâline bıraktığını ileri sürer.

(i) Teizm

Klâsik teizmin, felsefeye Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk yoluyla girmiş olduğu söylenebilir. Musevîliğe İskenderiye'li Philon sayesinde giren Yahudi teizmi İbn Meymun'da doruk noktasına erişmiştir. Klâsik teizm Hristiyan düşüncesine de oldukça erken bir tarihte dâhil olup, daha Aziz Augustinus'tan itibaren Hristiyan ortodoksisinin özünü meydana getirmiştir. Öte yandan, İslâm felsefesine oldukça erken bir tarihte, Kindî zamanında giren klâsik teizme, Gazâlî tarafından İslâm Aristotelesçilerinin görüşü olduğu gerekçesiyle saldırılmıştır.

Teizmin Tanrı anlayışı, çok büyük ölçüde Tanrı'nın nihaî gerçeklik olduğu iddiasından türer. Buna göre, Tanrı kendinden kaimdir, yani O, başka her şeyden tamamen bağımsızdır. Tanrı mutlak olarak ilk varlık olup, ne varoluş açısından ne de diğer bir yönden bir başka şeye bağlıdır. O, bütünüyle yetkin ve kendine yeterdir. Yine teizm açısından, Tanrı bütünüyle basittir; O'nun parçaları yoktur. Çünkü parçaları olan varoluşu için onlara bağımlı olur. Parçaları olmayan Tanrı, maddî bir gerçeklik değildir ve dolayısıyla mekânda yer kaplamaz.[8]

Tanrı'nın, klâsik teizmin bakış açısından, arazları; olumsal birtakım nitelikleri de yoktur. Zira Tanrı'nın kendisinden ayrı birtakım nitelikleri olsaydı eğer, O doğası ve varoluşu bakımından bu niteliklere bağımlı olurdu. Tanrı dahası değişmezdir; O'nun kendisi dışında başka bir şeyin etkisine maruz kalmasından söz edilemez. Tanrı, ayrıca, zamandışı bir varoluşa sahip olmak anlamında ezelî ve ebedîdir. Klâsik teizmde, Tanrı, zorunlulukla varolandır; başka bir deyişle, yetkin varlık teolojisi ilâhî zorunluluğa yol açar. Çünkü Tanrı olumsal bir varlık olsaydı eğer, O'nun var olmaması pekâla mümkün olabilirdi.[9]

Yine yetkinlik teolojisinin etkisiyle, teizmde Tanrı'nın her yerde mevcut olduğu, zaman ya da mekânda ihtiva olunma-

---

[8] C. Taliaferro, "Philosophy of Religion", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin - E. B. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1996, ss. 452-53.

[9] P. L. Quinn, "Arguments for and Against Theism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 407.

makla birlikte, zaman ve mekânın her yerinde bulunduğu kabul edilir. Zira, O her yerde ve her zamanda mevcut olmasaydı eğer, bir şekilde sınırlanmış ve yetkinlikten yoksun olacaktı. O, mekân ve zamanın her noktasında, her yer ve her zamanda olmak ve bütün bu yerleri ve anları bilmek anlamında mevcuttur. Klâsik teizm, yine Tanrı'nın kişisel olduğunu, ve dolayısıyla akıl ve irâdeye sahip bulunduğunu savunur. Tanrı'nın aklı ve irâdesi, üstelik olabilecek en yüksek yetkinlik düzeyinde bulunur. Yetkin akıl kusursuz bir bilgelik ve rasyonalite demek olup, buradan Tanrı'nın bilinebilir olan her şeyi bildiği, evrenle ilgili bütün olgu ya da hakikatlere vâkıf olduğu sonucu çıkar. Teizm açısından Tanrı, dahası çıkarımsal olarak değil de, dolayımsız olarak veya temsiller yoluyla değil de, doğrudan sezgilerle bilir. Gerçekten de, gözlem bilgisinin farklı hâlleri gözlemlenen nesnelere nedensel olarak bağlı olduğu için, Tanrı'nın söz gelimi yaratıklarını gözlem yoluyla bilmesinden söz edilemez.

Yetkin irâdeye gelince, teizm Tanrı'nın irâde bakımından yetkinliğinin kudret ve iyilik yönünden yetkinliği içerdiğini öne sürer. Bu açıdan değerlendirildiğinde, yetkin kudret ana hatlarıyla, mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilme diye tanımlanan kâdiri mutlaklığı ihtiva eder. Kusursuz iyilik ise her zaman ahlâkî normların emrettiği şekilde eylemde bulunmak, yaratıklarının iyiliğini gözetmek anlamına gelir.

Klâsik teizm, öte yandan Tanrı'nın dünyadan varlık yönünden veya tözsel olarak bütünüyle ayrı olduğunu öne sürer. Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisi söz konusu olduğunda, aralarında birtakım önemsiz farklılıklar söz konusu olsa da, teistlerin hemen tamamı Tanrı'nın evrenin fail nedeni olduğunu, dünyayı hiçten yarattığını öne sürer. Söz gelimi Plotinos örneğinde olduğu gibi, içlerinden bazılarının O'nun sadece kendisinden sonraki ilk varlık üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu ve zorunlulukla yarattığını söylemesine rağmen, çoğu teist Tanrı'nın evreni doğrudan ve özgürce yarattığını savunur.

Teizm yine, evreni yaratan Tanrı'nın evreni koruduğunu, yani evrenin sadece ilk varoluş anında değil, fakat bütün bir varlık süresi boyunca Tanrı'ya bağlı olduğunu iddia eder. Evreni koruyup gözeten Tanrı, en azından ihtiyaç duydukları şeyleri varlıkta tutmak anlamında, inayetini yaratıklarından esirgemez.

(ii) Deizm

Deizm, dinî ortodoksiyi tanımlayan teizmden önemli ölçüde farklılık gösteren, modern ve akılcı Tanrı anlayışını ifade eder. Söz konusu ortodoks olmayan Tanrı görüşünün farklılığı terim olarak, teizmin Yunanca "tanrı" anlamına gelen "*theos*"tan türediği yerde, deizmin yine aynı anlama gelen Latince "*deus*" sözcüğünden türetilmesiyle ifade edilir. Yine, klâsik teizmin Platon ve Aristoteles'e kadar geri gittiği yerde, deizm on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan bir Tanrı görüşüdür. Gerçekten de deizm, sadece ateizme ve doğalcılığa değil, fakat teizme de bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Gerçekten de, yeni Tanrı anlayışı olarak deizm modern bilimin nedenselliğiyle birlikte, klâsik dünya görüşünün ereksel nedenlerinden vazgeçildiği modern dünyada ortaya çıkmıştır; o, on yedinci yüzyılda, doğa biliminin cisimleştirdiği materyalist dünya görüşü ve hepsinden öte yeni felsefenin eleştirel ruhu, klâsik ve geleneksel dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanmasına yol açtığı ve Yeniçağ'ın eleştirel ilkeleri din alanına uygulandığı zaman kendisini göstermiştir.[10] Bundan dolayıdır ki, deizmin iki ayrı boyutunun, hem eleştirel ya da negatif, hem de yapıcı ya da pozitif bir yönünün olduğu söylenebilir. Negatif yönü itibarıyla deizm, öncelikle çoktanrıcılığa, ateizme ve agnostisizme karşı çıkar. Deizm açısından dinin, özellikle moral boyutu dikkate alındığında, değerli bir özü vardır ve dini esas itibarıyla anlamlandıran şey, tek Tanrı'nın varoluşudur. Deist anlayışa göre, söz konusu Tanrı'nın bilgisine, akıl temeli üzerinde ve O'nun eserine ilişkin araştırmalardan hareketle erişmek mümkündür; demek ki deizm Tanrı'nın varolmadığını ya da Tanrı'nın ve Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkilerin bilinemeyeceğini öne süren öğretilere olduğu kadar, dinî hakikatlerin keşfedilip ortaya konmasında aklî olmayan sezgilere ya da duygulara dayanan görüşlere de şiddetle karşı çıkar.

Deizm, dindeki mucizelere de, aklî olmayan vahye de karşı çıkar. O, ilahî mesajı almak üzere seçilmiş, Tanrı'nın doğaüstü armağanına mazhar olan "özel bir halk" bulunduğunu da red-

---

[10] E. C. Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 330-31.

deder. Tanrı'nın evreni yarattıktan, yasalarını koyduktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini, mucizeler yaratmadığını savunan deizm, doğallıkla Hıristiyanlıkta ortaya çıkan üçleme öğretisine, tek tanrılı dinlerde peygamberin kişiliğinde ifadesini bulan aracı karaktere şiddetle karşı çıkar. Ve deizm, en çok da dinin kurumsal boyutuna, ilahî mesajı öğretmek ve yaymakla görevlendirilmiş olduklarına inanılan kişilere, Kiliseye, rahiplere, bilumum din adamlarına karşı çıkmıştır.

Dinle ilgili bütün doğruların, insan varlığı din konusunda doğru bir biçimde akıl yürüttüğü zaman tam bir kesinlikle bilindiğini savunan deizm, tarihte dinî inanç bakımından görülen farklılıkları insanın ya masum ya da kötü niyetli hatalarıyla açıklamaya çalışır. Deizme göre, masum hatalar insanın bilgisizliğinden, korkusundan, hatalı akıl yürütmesinden kaynaklanan hatalardır. Oysa, kötü niyetli hatalar, din adamları ve rahipler; kontrol etmek, zayıflığından faydalanmak istedikleri insanları daha da güçsüz bırakmak isteyen kötü yöneticiler tarafından hayata geçirilir.

İnsanların hakikati keşfedip doğru ve mutlu bir hayat süreceklerine inanan deizmin pozitif iddiaları şunlardır: (1) Sadece tek bir Tanrı vardır. (2) Tanrı bütün ahlâkî ve entelektüel erdemlere sahiptir. (3) Her şeyi bilen, gücü her şeye yeten Tanrı'nın etkin güçleri, dünyanın ilahî güç tarafından yaratılışı ve bizzat Tanrı'nın eseri olan moral ve fizikî doğa yasaları eliyle düzene sokuluşunda ifadesini bulur. (4) Olayların düzeni Tanrı'nın genel inayetini ifade eder. (5) Bunun dışında Tanrı'nın inayetinden, O'nun dünyaya müdahalesinden söz edilemez, zira Tanrı'nın müdahalesi ya da mucizeler yasalı doğal düzeni bozar. (6) Tanrı insan varlıklarına ölümsüz bir ruh bahşetmiştir. (7) İşte bu ölümsüz ruh sayesinde ve adalet ilkelerine uygun olarak, insanlar dünyadaki eylemlerin karşılıklarını alırlar. Ahlâkî bir yaşam sürmüş ve doğaya uygun yaşamış insanlar ödül olarak kurtarılırken, diğerleri cezalandırılır. (8) Bu ilkelerle çatışan bütün dinî inanç ve pratiklerin eleştirel bir gözle değerlendirilmeleri ve birer hata oldukları gerekçesiyle bırakılmaları gerekir.

(iii) Panteizm

Dinin, vahiyden ziyade akla dayalı boyutunu dile getiren deizmin, dünya ve insan ile mekanik ve dışsal bir ilişki içinde olan Tanrı anlayışının, buna rağmen teizmin Tanrı anlayışından çok büyük bir farklılık göstermediği söylenebilir. Deizm, teizmden Tanrı anlayışından ziyade, din anlayışı bakımından farklılık göstermektedir. Oysa panteizm, klâsik teizmden esas Tanrı anlayışı bakımından farklılaşır.[11]

Gerçekten de panteizm, deizme dönüşme eğilimi gösterdiğine inandığı teizme karşı felsefî ve dinî bir tepki olarak gelişmiştir. Panteizmin bakış açısından, teizm sonsuzla sonlu olan arasındaki ilişkiyi dışsal ve arızî bir ilişkiye dönüştürüp, sonluyu bağımsız, sonsuzu ise sınırlı hâle getirirken, insan ruhuyla Tanrı arasında gerçek, derin ve içten bir ilişki ve temasa yer bırakmaz. İşte bundan dolayı panteizm, sonluyla sonsuz arasında yakın ve özsel bir temas kurmak ve insanı Tanrı'ya yakınlaştırmak için, varolan her şeyin bir birlik meydana getirdiğini ve her şeyi kapsayan bu birliğin ilâhî bir yapıda olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, o, Tanrı'yla evrenin bir ve aynı olduğunu öne sürer, sonlu ve sınırlı dünyanın ezelî-ebedî, sınırsız ve mutlak Varlık'ın bir parçası, görünüşü ya da tezahürü olduğunu savunur.[12]

Gerçekten de, panteizmin iki ana tezden meydana geldiği kabul edilir: (1) Her şey tek bir varlığın parçaları veya görünüşleridir ya da bu tek varlıkla özdeştir; (2) söz konusu varlık da, Tanrı'dır. İkisi arasında zorunlu bir mantıksal ilişki olmasa da, tek bir şeyin var olduğunu veya varolan her şeyi kapsayan tek bir şey bulunduğunu düşünenler, söz konusu nihaîlik özelliğiyle Tanrı arasında bir bağ kurdukları için, birinci tezden doğal olarak ikincisine geçmişlerdir.[13]

Düşünce veya din felsefesi tarihi boyunca çok sayıda panteist öğreti ortaya çıkmıştır. Panteizme Doğu'dan örnek olarak Hindistan'ın Veda panteizmi veya İslâm'ın tasavvuf inancı veri-

---

11 K. E. Yandell, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

12 E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe* (çev. M. Aydın), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986, ss. 69-70.

13 A. MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 32-33.

lebilir; Batı'da ise panteizmi ilk olarak Grek felsefesinde Stoacılarda görmek mümkündür. Rönesans'ta Bruno ve Böehme gibi düşünürlerin panteizminden sonra, panteizmin adı neredeyse söz konusu Tanrı anlayışıyla özdeşleşen Spinoza'da doruk noktasına eriştiğini görüyoruz. Panteizm yine, Goethe, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinde orijinal bir Tanrı anlayışı olarak öne çıkmıştır.

Panteizmin aslında iki temel ya da ezelî kaynağı olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan birincisi doğaya beslenen derin hürmet ve saygı, ikincisi ise varolan her şeyin birliğiyle ilgili mistik diyebileceğimiz deneyimlerdir. İkincisinin büyük ölçüde Doğu'ya ait bir olgu, buna mukabil birincisinin esas itibarıyla on dokuzuncu yüzyıl Alman romantiklerine özgü bir tutum olduğu söylenebilir. Hangi kaynaktan beslenip, hangi motivasyonla hareket etmiş olurlarsa olsunlar, panteistler evrenle Tanrı'yı özdeşleştiren söz konusu Tanrı görüşüne bir kez ulaşınca, evrenle Tanrı'nın bu birliğine teistlerin ayırt edici bir biçimde ilâhî olduklarını savunduğu birtakım nitelikleri yüklemişlerdir. Buna göre, söz gelimi Stoacılar evrenin akıllı ve bilge olduğunu; Spinoza tek tözün basit olduğunu; Hegel ise dünya ruhunun belli bir gözetim ve inayeti varlıklar üzerinden eksik etmediğini öne sürmüştür. Yine pek çok panteist düşünür, evrenin, Tanrı'nın zaman ve mekânın her noktasında mevcut olduğunu öne süren klâsik teizmdeki anlamı içinde olmasa bile, her yerin onun bir parçası olması anlamında her yerde olduğunu savunmuştur.

Tanrı'yla evreni özdeşleştiren panteizmin bununla birlikte en büyük güçlüğü, Tanrı'yla evrenin birbirine bir nedensellik ilişkisi içinde bağlandığı iddiasının onda hayli problematik hâle gelmesinden kaynaklanır. İlkçağ'da Stoacılar söz konusu fail nedenselliği koruyabilmek için, etkin akılla edilgin akıl arasında bir ayırım yapmışlardı. Aynı şekilde Spinoza da, evrenin etkin boyutuyla (yaratan doğa veya *natura naturans*) edilgin yönü (yaratılan doğa veya *natura naturata*) arasında bir ayrım yaptı; Tanrı'yı doğanın yaratıcı boyutuyla özdeşleştirdiği için de, O'ndan dünyanın içkin nedeni diye söz edebildi. Hegel ise Tanrı'yı evrenin fail nedeni olarak değil fakat ereksel nedeni olarak gördü; onun gözünde evrenin gelişmesinin kendisine doğru

yöneldiği amaç, gerçekte onun ilâhî doğasının tam gerçekleşiminden başka bir şey değildi.[14]

Panteizm, elbette yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. Onu eleştirenler, söz konusu Tanrı anlayışının aşkınlık fikrini reddetmek suretiyle, ateizme yardımcı olduğunu söylemişlerdir. Yine, panteizm "Tanrı, her şeydedir" demek suretiyle, varlık dereceleri arasındaki ayırımı ortadan kaldırdığı, örneğin taşla insanı bir tuttuğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Panteizmin, ayrıca sonlu olanla sonsuz arasındaki bağlantıyı sağlam bir temele oturtamadığı söylenmiştir.[15]

(iv) Panenteizm

Din telakkileri içinde önem kazanan bir diğer Tanrı anlayışı da, kökleri on ikinci yüzyıl Hint düşünürü Ramanuja'da bulunan, yirminci yüzyılda ise daha ziyade "süreç filozofları" tarafından temsil edilen panenteizmdir. Panenteizm aslında kendisine klâsik teizm ile panteizm arasında tam ortalarda bir yer bulmaya çalışan bir Tanrı anlayışını ifade eder. Gerçekten de o, teizmin Tanrı'nın akla ve irâdeye sahip bulunduğu iddiasını olduğu kadar, panteizmin Tanrı ile evren arasındaki yakın ilişki veya doğrudan temasını da korumaya çalışır.

Buna göre, "Her şey Tanrı'dır" diyen panteizmden farklı olarak, "her şey Tanrı'dadır" diyen ve Tanrı ile evreni bir saymayan Tanrı görüşü olarak panenteizm, demek ki gerek deizm ve teizmin ve gerekse panteizmin Tanrı anlayışını aşırı ve hatalı bulur. Gerçekten de, panenteizm sadece deizmin ve bu arada teizmin aşkınlık anlayışının değil, fakat panteizmin içkinlik görüşünün de bir çeşit indirgemecilik olduğunu öne sürer; Tanrı-evren ilişkisinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışırken, birinin her şeyi aşkınlığa, diğerinin de içkinliğe indirgemek suretiyle kolaycı bir açıklamaya yöneldiğini iddia ederek, Tanrı'nın hem değişmeyen ve hem de değişen, hem mutlak hem göreli, hem zamanın dışında ve hem de içinde, hem sınırsız ve hem de sınırlı olduğunu öne sürer.

---

[14] A. MacIntyre, "Pantheism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. .. MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 95-98.

[15] *A. y. e.*, s. 98.

Aynı zamanda çift kutuplu tanrı anlayışı olarak adlandırılan panenteizme göre, deizm Tanrı'yı İlk Mutlak Neden olarak kabul eder, fakat O'nu her tür etkilenmeden uzak tutar; Tanrı'nın evrenle her türlü ilgi ve ilişkiden uzak bulunduğunu savunur. Söz konusu Tanrı anlayışı, panteizmin de Tanrı'yı tümüyle evrenin içine getirdiğini, sıradan neden ve sonuçların bile, ilâhî doğanın ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini, böylelikle de Tanrı'nın, ilk ve gerçek Neden olmaktan çıktığını belirtir. Panenteizm bu çerçeve içinde, Tanrı'yı soyut, mutlak ve değişmez gibi yönleriyle evrenin üstünde, somut, göreli ve değişen yönleriyle de evrenin içinde görür. Gerçekten de, panenteizmde Tanrı, evreni ihtiva eden bir kişi ya da bedeni evren olan bir ruhtur. Tanrı bildiğimiz kişilere benzer; O, fizikî olarak sonlu bir maddî nesnede cisimleşmiş, zaman içinde büyüyen, maddî parçaları değiştikçe değişime uğrayan devasa bir kişidir. Tanrı, kişiler yetkinliğin doruk noktasını meydana getirdikleri için, bu hâliyle bile yetkindir.

Panenteizmin Tanrı'sı, başka şeyleri içerir; onlara bir şekilde bağlı olduğu için, teizmin Tanrı'sı gibi kendinden kaim değildir. Fakat böyle bir Tanrı bile, O başka bir şeyde içerilmediği için, başka her şeyden daha bağımsızdır. Charles Hartshorne gibi bazı panenteistler, O'nunkisi gibi bir bağımlılığın birtakım yetkinliklere işaret ettiğini söylerler. Söz gelimi merhamet ve sempati benzeri yaşantılar, başkalarının talihlerine bağlı olan duyguları içeren moral yetkinlikler olmak durumundadır. Öte yandan, bazı panenteistler Tanrı'nın evrenin kompleksliğine sahip olup, onunla birlikte değiştiğini öne sürerken, diğer bazıları Tanrı'nın soyut doğasının basit olduğunu iddia ederler.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanlar

Din felsefesinin tarihi oldukça geriye, en azından Grek felsefesinde Platon'un zamanına kadar geri gider. Yunan'daki çoktanrılı dinî gelenekten entelektüel yönden hoşnutsuz olan Grek filozofları en azından Platon'dan itibaren, daha rasyonel bir din anlayışına yönelirken, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak felsefî argümanlar geliştirme geleneğini başlattılar. Gerçekten de, birtakım teolojik hakikatlerin inkârının toplumsal düzen için

bir tehdit oluşturduğunu düşünen Platon, Tanrı'nın varoluşundan başlayarak bu hakikatleri kanıtlamaya yöneldi. O, ruhtan yola çıkarak, sadece Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanların değil, fakat kozmolojik argümanın ya da ilk neden kanıtının ilk örneğini ortaya koydu.

(i) Kozmolojik Argüman

Kozmolojik argüman, dış dünyadan, evrenle ilgili apaçık bir olgudan yola çıkarak Tanrı'nın varolduğu sonucunu çıkarsayan bir argüman türüdür. Dolayısıyla, o *a posteriori* bir argümandır. Gerçekten de kozmolojik argüman, evrenle ilgili genel ve apaçık bir olgudan hareket eder. Argümana göre, evrende söz gelimi olumsal ya da mümkün varlıklar veya değişen ya da hareket eden şeyler vardır. O, söz konusu olumsal varlıkların varoluşunu veya evrendeki değişme olgusunu açıklayabilmek için, Tanrı'ya müracaat eder.

Bu türden bir akıl yürütme doğrultusunda ilk adımları yukarıda da belirtildiği üzere, Platon'da bulmaktayız. Argümanı *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinde Aristoteles'in biraz daha geliştirdiğini görüyoruz. Ortaçağ düşüncesinde ise, Doğu'da önce Kindî ve Gazalî gibi Müslüman düşünürler, sonra da İbn Meymun gibi Yahudi düşünürler argümanın çok daha gelişmiş bir versiyonunu ortaya koydular. Batı'da ise argümanın esas geçtiği yer olarak Aquinalı Thomas'ın "Beş Yolu" gösterilir. Bu beş yoldan ilk üçü ilk neden argümanının alternatif şekilleri olarak karşımıza çıkar. En son ve en gelişmiş ifadesini Leibniz'de bulduğumuz argümana, Hume ve Kant tarafından eleştiri getirilmiştir.

Hudûs Delili: Araştırmacılar veya din felsefecileri, söz konusu tarihsel süreç içinde belli bir evrim geçiren kozmolojik argümanın üç ana versiyonunu birbirinden ayırırlar. Kozmolojik argümanın birinci versiyonu, İslâm dünyasında örneğin Gazâlî tarafından öne sürülmüş olan meşhur "Hudûs delili"dir. "Hudûs", İslâm felsefesinde, evrenin ve içinde yer alan tüm varlıkların, ezelî olmayıp, sonradan yaratılmış olduğunu dile getiren bakış açısını tanımlamak için kullanılmıştır. Buna göre, İslâm düşüncesinde, ezelî olmama ve sonradan yaratılmış olma durumuna *hudûs*; hudûs sonucu ortaya çıkan varlığa da *hâdis*

adı verilmekteydi. Yine aynı çerçeve içinde, evren *hâdis*, Tanrı da *kâdim* diye ifade edildi. Argüman, şu şekilde ifade edilmiştir: (1) Her hâdisin, yani yok iken var olan bir şeyin hudûs bulması, eşdeyişle sonradan varlığa gelmiş olması için bir nedene ihtiyaç vardır. (2) Evren hâdistir, yani yok iken varolmuştur. (3) Bu nedenle, onun hudûsunun, yani varlığa gelişinin bir nedeni olması gerekir, ki bu neden de Allah'tır.

Buna göre, evrenin ezelî olmadığını, bir başlangıcı olduğunu öne süren Gazâlî'ye göre, evrenin varlığı vâcip ya da zorunlu olmayıp, mümkündür. Fakat mümkün olan kendi başına varolmaz. Yok iken varlığa gelen evrenin varolması için bir nedene ihtiyaç vardır. Gazâlî, işte bu noktada nedensellik ilkesini, ona teolojik ve metafizik açıdan zaman zaman yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, kabul eder. Dahası, "Hudûs delili" veya Gazâlî açısından, evren daha önce var değilken, belli bir zamanda varlığa geldiğine göre, varlığı yokluğa, şu zamanda olmayı bu zamanda olmaya tercih (*müreccih*) ve tashih edecek (*muhassis*) biri olmadan, hâdisin hudûsunu, yani evrenin varlığa gelişini açıklamak söz konusu olamaz.

Evrenin varolmasının da varolmamasının da bütünüyle mümkün olmakla birlikte, bu imkânlardan birincisinin gerçekleştiğini öne süren delile göre, şu hâlde diğerini değil de, bu imkânı tercih eden bir nedenin bulunması gerekir. Gazâlî'ye göre, bu neden de Allah'tır. Buna göre, Allah'ın neden olması, O'nun *müreccih* olması anlamındadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Hudûs delili söz konusu *Müreccih*'in mutlak bilgi, irâde, iyilik ve sonsuz kudret benzeri sıfatlara sahip bir varlık olarak düşünülmesini de gerekli kılar. Çünkü "Niçin şu anda varolan var da, onlara karşıt olanlar var değil?", "Niçin onlar bu zamanda oldular da şu zamanda olmadılar?" türünden sorular, ancak söz konusu sıfatlara sahip olan bir neden ile yanıtlanabilir. Demek ki, Hudûs Delili, herhangi bir nedene değil de, yaratıcı ve koruyucu bir sebebe ulaşmayı amaçlar.

Kozmolojik argümanının ikinci türü ya da versiyonuyla Aquinalı Thomas'ın ünlü "Beş Yol"unda karşılaşırız. Özellikle onun "ikinci yolu" kozmolojik argümanın klâsik örneklerinden biri olarak geçer. Argümanı Aquinalı dört adımlı bir akıl yürütme tarzında inşa etmiştir. Argümanın temel adımları şunlardır: (1) Doğadaki pek çok şeye neden olunmuştur. (2) Fakat, doğadaki hiçbir şey kendi kendisinin nedeni değildir. (3) Özde dü-

zen kazanmış fail nedenlerin sonsuzca geriye gidişi, yani *teselsül* mümkün değildir. (4) Bu yüzden, bu nedenler dizisini başlatacak, herkesin Tanrı adını verdiği, kendisine neden olunmamış bir İlk Neden vardır.

İmkân Delili: Pek çok araştırmacı Aquinalı'nın "beş yolu" içinde en güçlüsüne karşılık gelen bu argümanın gerçekte İslâm filozofları, özellikle de Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından öne sürülmüş "İmkân Delili"ne dayandığını söyler.[16] Argümanın ana adımları şöyle sıralanabilir: (1) Çevremize baktığımız zaman varoluşları mümkün olan birçok şey görmekteyiz. (2) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin nedenidir, ya da onu varlığa getiren başka nedenler vardır. (3) Eğer o kendi kendisinin nedeni olsaydı, varolmak açısından kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu açıkça saçmadır. (4) Öyleyse, varoluşu mümkün olan bir şey, varolmak için başka bir şeye, yani bir başka nedene ihtiyaç gösterir. (5) Böylesi bir mümkün varlığa neden olan varlık, ya bizatihi mümkündür ya da o, zorunlu bir varlıktır. (6) Mümkün varlığa neden olan varlık da mümkünse, onun da başka nedenlere intiyacı olur ki, bu zincir sonsuza kadar sürüp gider. Bununla birlikte, *teselsül* adı verilen bu sonsuzca geriye gitme mümkün değildir. (7) Öyleyse, varlık veren nedenin zorunlu bir neden olması gerekir.

İmkân delili ya da argümanı üç ana ayrım ya da ilkeye dayanır. Bunlardan birincisi, "*mümkünü'l vücud*" ile "*vâcibü'l vücud*" arasındaki ayrımdır. Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre, mümkün ya da olumsal varlık anlamında "*mümkünü'l vücud*", varolması kadar yok olması da imkân dâhilinde olan, varolmak için bir nedene ihtiyaç duyan varlıktır. Bu yüzden, onun yokluğunu düşünmek bir çelişki yaratmaz. Oysa zorunlu varlık anlamında "*vacibü-l vücud*" yokluğu düşünülemeyen, yokluğunu düşünmenin bir çelişkiye yol açtığı varlıktır. Özü varoluşunu içeren, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan zorunlu varlığın, Fârâbî birden fazla olamayacağını öne sürer. Söz konusu ayrımdan türeyen iki ana ilkeye gelince, bunlar da nedensellik ve "nedenlerin sonsuza kadar sürüp gitmesinin imkânsızlığı" ilkesidir.

---

[16] Bkz., W. L. Craig, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, London, Macmillan Pres, 1980, 48; M. Aydın, *a. g. e.*, s. 34; A. Plantinga, "Arguments for the Existence of God", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Batı felsefesi ve teolojisinde de çok önemli bir yer tutan, Batı deizminin klâsik delilini oluşturan[17] argümana nihaî şeklini veren kişinin Leibniz olduğu söylenebilir.[18] O, aslında kendisine şunu sormaktaydı: "Niçin hiçbir şey yok değil de, bir şeyler var? Varolan şeyler niçin olduklarından başka türlü değiller de, oldukları gibiler?" Bu türden soruların yanıtlanmaya, dolayısıyla da evrenin varoluşunun açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünen Leibniz, evrenin varoluşuna "yeter sebep ilkesi"ni temele alarak bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Ona göre, evrende her şey mümkündür; varolan bütün bu şeylerin, her nasıl ise o şekilde varolmaları birtakım nedenlere bağlıdır. Bu nedenler başka türlü olmuş olsaydılar eğer, evrendeki şeyler de, elbette başka türlü olurlardı.

Leibniz, evrenin bir bütün olarak mümkün varlıklardan meydana geldiği için, onun da mümkün olması gerektiğini öne sürer. Nedensellik zincirinin, nedenler ve sonuçlar düzeninin sonsuza değin gitme imkânına sahip olması, açıklanmaya muhtaç olana bir açıklama getirmez. Onlar yine de mümkün olup, açıklanabilmeleri için kendi dünyaları dışında bir yeter nedene ihtiyaç duyarlar. Bir bütün olarak mümkün olan evrenin varlığını açıklayabilmek için, evrenden başka, ondan bağımsız bir zorunlu varlığın olması gerekir. Bu yeter neden de, Tanrı'dır. Demek ki bütün bir sistem varoluşunu, kendi doğasının zorunluluğuyla varolan bir ilk nedene, nedeni olmayan bir nedene borçludur.

Eleştirisi: Kozmolojik argüman, sadece "maddî olgular veya kaba gerçekler bütünü olarak evrenin, nihaî bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını" söyleyen materyalistler tarafından değil, fakat, onun hem nedensellik ilkesine dayanmak ve hem de nedeni olmayan bir ilk nedenin varlığını öne sürmek anlamında çelişik olduğunu söyleyenler ve bu arada Kant ve J. S. Mill gibi düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Bu düşünürlerden eleştirileri herhâlde en etkili olanı Kant'tır. O, başkaca eleştirileri yanında, argümanın hem neden, hem de nedensellik kavramını doğru ya da yerinde kullanmaması olgusu üzerinde yoğunlaşır. Ona göre, ampirik bir argüman olan kozmolojik delil-

---

[17] Bkz., M. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 43.

[18] G. W. F. Leibniz, *Monadoloji* (çev. S. K. Yetkin), İstanbul, MEB, 1943.

de, hem deneyime dayalı bir akıl yürütmede bulunulmakta, hem de kullanılan ampirik terim ve ilkeler aşkın bir alana taşınmaktadır. Bu bütünüyle hatalı bir işlem olup, Tanrı'yı evren için söz konusu olan neden-sonuç ilişkisinden hareketle evrenin nedeni olarak öne sürmek yanlış olur. Çünkü deneyim dünyamızda "her şeyin bir nedeni vardır" derken, nedensellik ilkesine beşerî düşünceye yön veren düzenleyici bir ilke olarak başvurmaktayız; oysa kozmolojik argüman, nedensellik ilkesini bilgi veren, insanın bilgisini bir şekilde oluşturan kurucu bir ilke olarak kullanmaktadır.

Argümanda benzeri bir yanlış, bu anlamda mantıksal bir hata tespit eden bir başka düşünür de çağdaş İngiliz düşünürü Russell olmuştur. Âdeta "madem ki her insanın bir anası vardır, öyleyse insan soyunun da bir anası olmalıdır" diye akıl yürüten argüman, Russell'a göre, "tek tek varlıklarda gördüğü bir şeyi bütüne genellemek suretiyle bir terkip hatasına düşer."

(ii) Teleolojik Argüman

"Düzen ve Amaç Argümanı" olarak da bilinen teleolojik argüman da, tıpkı kozmolojik argüman gibi, deneyime dayanan bir argümandır. Yani, o da dünyadan, dünyadaki olgulardan yola çıkıp Tanrı'nın varoluşuna doğru gider. O, aynı zamanda bir analojiye, yani insan tarafından imal edilmiş saat benzeri nesnelerle doğal dünya arasında kurulan bir benzerlik ilişkisine dayanır. Ve saati meydana getiren çok sayıda küçük parçanın kendi başına düzen kazanamaması, saatin ortaya çıkışı için bu parçalara bir amaca göre düzen verecek bir saatçiye ihtiyaç duyulması gibi, argüman doğal dünyadaki düzenden sorumlu olan bir ilâhî saatçinin varolduğunu öne sürer. Çünkü nerede bir düzen var ise, orada bir düzen vericinin olması gerekir.

Argümanın temel adımları şöyle sıralanabilir: **(1)** Dünyada varoluşlarına tanık olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Argümanın bakış açısından, doğa, gerçekten de yalnızca bir rastlantısal olaylar bütünü, salt bir rastlantılar toplamı olmayıp, düzenli bir varlık alanı meydana getirir. Gezegenler yörüngelerinde, düzenli bir biçimde hareket etmektedir. Toprağa ekilen bitkiler düzenli bir biçimde gelişmekte ve karmaşık yapılara dönüşmektedirler.

(2) Varlıklarda görülen düzen, belli amaçlara hizmet etmekte ve evrende hayatın devamını sağlamaktadır. Gerçekten de söz konusu argümanı öne sürenler, doğaya ve dünyadaki şeylere ilişkin en üstünkörü bir incelemenin bile, her varlığın belli bir işlevi yerine getirdiğini göstermek için fazlasıyla yeterli olduğunu belirtirler. Canlı ya da cansız her şeyin ve doğanın bütününün de belli bir amacı vardır. Örneğin, insanın gözünü inceleyecek olursak eğer, ondaki çok küçük parçacıkların, gözün görme işlevini yerine getirebilmesi için, nasıl bir araya getirilmiş ve düzenlenmiş olduğunu görebiliriz.

(3) Fakat ne düzen ne de amaç kendi başına ortaya çıkamaz, Yani varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve amaç seçme imkânına sahip değildir. Hele hele çeşitli varlık düzeylerinde yer alan şeylerin bir araya gelmeleri, birtakım alt-sistemler oluşturmaları ve nihayet söz konusu alt-sistemlerin de sonunda evren gibi âdeta "organik" diye nitelenebilecek bir bütün meydana getirmeleri, ne tek tek varolanların ne de rastlantının eseri olabilir.[19] (4) Bu yüzden, evrene bu düzeni ve amaçlılığı veren, sınırsız bir bilgi, güç, irâde ve inayet sahibi bir varlığın olması gerekir. Başka bir deyişle, doğadaki düzen ve amaçlı yapı, varlığının nedeni olan bir zekâyı gerektirmektedir. Bir model ya da bir yapının varlığı, amacı bu yapıyı meydana getirmek olan bir ressam, mimar ya da sanatkârın varlığını kabul etmemizi zorunlu hâle getirir. Bu zekâ, mimar ya da sanatkâr da, Tanrı'dır.

Argümanın felsefe tarihinde, Platon'dan başlayan uzunca bir tarihi olmuştur. Yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insana, Tanrı ve inanç yolunun açıldığını, muhtemelen ilk söyleyen Platon olmuştur. Biyoloji alanındaki çalışmalarının düzen ve amaçlılıkla ilgili düşüncelerinin pekişmesinde güç kazandığını düşündüğümüz Aristoteles de aynı şekilde, hocası Platon'un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini incelediğimiz zaman düzen verici bir Varlığın var olduğu sonucuna varabileceğimizi söyler. Teleolojik argüman Ortaçağ düşüncesinde, gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Ona söz gelimi, Aquinalı Thomas'ın ünlü "Beş Yolu"nda, söz konusu Tanrı argümanlarının beşincisi olarak rastlanır. O, İslâm düşüncesinde Fârâbî, İbn

---

[19] Bkz., M. Aydın, *A. g. e.*, s. 49.

Sinâ ve İbn Rüşd tarafından da kullanılmıştır. Bununla birlikte, argümanın Batı düşüncesinde esas güç kazandığı dönem on yedinci yüzyıl ve sonrası olmuştur. Gerçekten de on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrim ve bu çağdan itibaren hızlı bir gelişme gösteren bilimsel buluşlar, gerek bu devrim ve buluşları gerçekleştiren bilim adamları, gerekse bilimsel gelişmeleri takip eden teologlar tarafından teleolojik delili destekleyen veya doğrulayan veri ya da gelişmeler olarak yorumlanmıştır. Bilim, buna göre sadece gökyüzünde değil, fakat mikroskop yoluyla görülebilen varlıkların düzeyinde bile mutlak bir düzenin bulunduğunu göstermekteydi. Bu yüzden, Robert Boyle, Robert Hook ve Isaac Newton gibi bilim adamları, evrende kusursuz işleyen bir düzenin olduğunu söylemekle kalmadılar, fakat aynı zamanda bu düzenin bir Düzen Verici'nin varoluşuna müracaat etmeden açıklanamayacağını öne sürdüler.

Eleştirisi: Teleolojik argümana, başta Hume olmak üzere, pek çok kişi tarafından itiraz edilmiştir. Argümana karşı çıkanlar, onun dayandığı analojinin, yani doğal nesneler ile bir amaca göre düzenlenmiş ya da imal edilmiş saat ya da ev benzeri insan elinden çıkma nesneler arasında kurulan analojinin zayıf bir analoji olduğunu savunmuşlardır. Onlar, ikinci olarak, doğadaki düzenin, doğada bulunan bitki ve hayvanların çevrelerine uyum sağlayarak, belli bir işlevi yerine getirecek şekilde düzen kazanmalarının, akıllı ve gücü her şeye yeten bir Yaratıcı yerine, Darwin'in evrim görüşüyle açıklanabileceğini öne sürerler. Tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde, Darwin'in evrim kuramının Tanrı'nın varoluşunu çürüttüğünü söylemek, elbette ki, imkânsızdır. Bununla birlikte, Darwin'in evrim kuramının, aynı sonucu, yani doğadaki düzen ve amaçlılığı, düzen kanıtına göre bu sonucun nedeni olan Tanrı'dan hiç söz etmeden açıklayabildiği için, argümanın gücünü ve geçerliliğini azalttığı öne sürülmüştür.

Nihayet, düzen ve amaç argümanının temelde kabul edilse bile, oldukça sınırlı olduğuna işaret edilmiştir. Buna göre, argüman "doğadaki düzenin sorumlusu olarak tek bir Tanrı'nın varolduğunu kanıtlayamaz", denmiştir. Bu düzenden, düzenin dışındaki yaratıcı bir güç sorumlu olsa bile, bu, mantıksal olarak tek bir Tanrı'nın varoluşunu gerektirmez. Örneğin Hume'a göre, doğadaki düzenin sorumlusu olan birden fazla sayıda Tanrı'dan söz edilebilir. Yine, argümanın Tanrı'nın gücünün her

şeye yettiğini zorunlulukla kanıtlayamadığı söylenmiştir. Çünkü, gözdeki düzen ve gözün işlevinden sorumlu olan bir Tanrı'nın varolduğu kabul edilse de, çok sayıda insanda rastlanan görme bozukluk ve özürleri, ileriki yaşlarda ortaya çıkan katarakt benzeri göz hastalıkları, Tanrı'nın gücünü sınırlar. Teleolojik argümanı eleştirenler, son olarak, doğada ya da dünyada varolan kötülüklerin, felaketlerin, dünyadaki düzenin sorumlusu olan Tanrı'nın iyiliğine de gölge düşürdüğünü belirtmişlerdir.

(iii) Ontolojik Argüman

Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bir delil olarak ontolojik argüman ilk iki argümandan, *a priori* bir argüman olmak bakımından farklılık gösterir. O dünya ile ilgili bir olgudan yola çıkmayıp, salt Tanrı kavramının analizi veya eleştirisine dayanan bir argüman olmak durumundadır. Başka bir deyişle, diğer Tanrı argümanlarından, tecrübî hiçbir veriye dayanmamak; başka Tanrı delillerinin dünyanın ve dünyadaki nesnelerin ve organizmaların doğasına ilişkin gözlemlere dayandığı yerde, gözleme hiç yer vermeyip, tümüyle akla dayanmak bakımından farklılık gösteren ontolojik kanıtta, Tanrı'nın varolduğu sonucu, gözlemden önce, gözlemden bağımsız bir biçimde, yetkin bir varlık olarak "Tanrı tanımı"ndan çıkarsandığı için, bu kanıta aynı zamanda *a priori* argüman adı verilir.

Yani, bu kanıtta Tanrı'nın varolduğu sonucu, yetkin bir varlık olarak "Tanrı tanımı"ndan, bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu sonucu, üçgen tanımından nasıl, deneyimden bağımsız bir biçimde, *a priori* olarak ve zorunlulukla çıkıyorsa, öyle çıkar. İlk kez, Aziz Anselmus tarafından öne sürülmüş olan argüman felsefenin birçok karmaşık ve zorlu problemini kendi bünyesinde bir araya getirir. Aquinalı Thomas, Hume ve Kant tarafından reddedilirken, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler tarafından benimsenip sıklıkla kullanılmış olan argümana adını Alman düşünürü Kant vermiştir.

Anselmus'a göre, Tanrı, tanım gereği, kendisinden daha büyüğü veya yetkini tasarlanamayan varlıktır. O, söz konusu tanımı anlayan herkesin, zihninde bir Tanrı düşüncesi ya da te-

lakkisine sahip olacağını söyler. Fakat insan, ona göre, sadece zihinde değil, gerçeklikte de var olan bir varlık düşünebilir ya da tasarlayabilir. Tanrı'ya başka her bakımdan benzeyen bu varlık, bu durumda sadece zihinde varolan varlıktan daha büyük ya da daha yetkin olacaktır. Tanrı'dan daha büyük ya da yetkin bir varlık düşünmek mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın sadece zihinde değil, fakat gerçeklikte de varolması gerekir. Bu yüzden, Aziz Anselmus'a göre, Tanrı'nın bizzat tanımından, O'nun yokluğunun düşünülemeyeceği ve dolayısıyla Tanrı'nın zorunlulukla varolması gerektiği sonucu çıkar.[20]

Aziz Anselmus Tanrı'nın varoluşunu sadece Tanrı kavramının bilgisinden hareketle kanıtlayabileceğini göstermeye çalışmıştı. Ona göre, "bir budalanın bile zihninde bir Tanrı ya da yetkin bir varlık kavramı bulunmaktaydı." Bu yüzden başka bir delil ya da argümana ihtiyaç yoktu. Kısacası, kavramın tanımı, "Tanrı'nın varolmadığı" önermesi mantıksal bir çelişkiye yol açacak şekildeydi.

Ontolojik argümanı bu temel üzerinde, Aziz Anselmus'tan yaklaşık altı yüz yıl sonra kullanan bir başka büyük filozof Descartes olmuştur. O da Tanrı'nın varoluşunun Tanrı tanımından, tıpkı matematiksel teoremlerin matematiksel kavramların tanımlarından çıktığı şekilde zorunlulukla çıktığında ısrar etmekteydii. Descartes şöyle akıl yürütmekteydi: (1) Ben Tanrı idesini, yani en yüksek derecede kemâle sahip ya da yetkin bir varlık düşüncesini zihnimde taşıyorum. (2) Yetkinlik özelliklerinin birinden yoksun olan bir varlık, en yüksek derecede kemâl sahibi, yani yetkin olamaz. Öyleyse, (3) Tanrı'nın, yani en yüksek derecede yetkin bir varlığın yetkinlik özelliklerinin birinden yoksun olduğunu düşünmek bir çelişki doğurur. (4) Varoluş bir yetkinlik özelliğidir. Bu açıdan bakıldığında, (5) varoluştan yoksun olmak yetkinlikten yoksun olmak anlamına gelir. Öyleyse, (6) en yetkin varlık olan Tanrı'nın varoluştan yoksun olacağını düşünmek bir çelişki doğurur. Bu yüzden (7) Tanrı'nın varoluşu, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse, (8) Tanrı gerçekten vardır.

Ontolojik argümanı öne süren bir başka düşünür de Spinoza olmuştur. Bu rasyonalist düşünür *Etika* adlı ünlü eserinde, "Her biri ezelî-ebedî ve sonsuz özelliği ifade eden sonsuz ana nitelik-

---

[20] R. L. Poidevin, *Ateizm* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı, İstanbul, 2000, s. 55.

ten meydana gelen Tanrı ya da töz zorunlulukla varolur" diye yazar. Bu önermeyi ise Spinoza, "kişi onu inkâr eder ya da olumsuzlarsa eğer, ondan böyle bir şey mümkün olduğu takdirde, Tanrı'nın varolmadığını düşünmesini isteyelim. Bu durumda, O'nun özü varoluşunu içermeyecektir. Fakat bu (Tanrı tanımıyla çeliştiği için) saçmadır. Bu yüzden Tanrı zorunlulukla vardır" diyerek kanıtlamaktaydı.

Ontolojik argümanın söz konusu üç farklı versiyonunun da temelinde, "Tanrı tanımının, Tanrı'nın varoluşu O'nun doğası ya da özünün bir parçası olacak şekilde olması" olgusu bulunur. Tanrı'nın varolması, O'nun tanımının mantıksal bir sonucudur. Gerçekten de Aziz Anselmus, Descartes ve Spinoza açısından "Tanrı" kavramını tüm diğer kavramlardan farklılaştıran en önemli husus, bir tek "Tanrı" kavramının varoluşu zorunlulukla gerektirmesi olgusudur. Başka herhangi bir varlık ya da şeyin kavramı, o şeyin varolduğu kadar varolmayabilmesi alternatifine de izin verir. Sadece Tanrı'nın özü O'nun varoluşunu mantıksal olarak gerektirir. Bu yüzdendir ki, bir tek Tanrı'nın varoluşu *a priori* olarak, yani dünya ile ilgili olgulara gönderme yapmadan kanıtlanabilir.

Eleştirisi: Argümana başta Aquinalı Thomas olmak üzere, pek çok düşünür tarafından itiraz edilmiştir. Bununla birlikte, en ciddî itiraz, hiç kuşku yok ki Kant'ın itirazıdır. Buna göre, analitik önermelerle sentetik önermeler arasında bir ayrım yapan Kant'a göre, analitik önerme "yüklemi konusunda içerilen", buna mukabil sentetik önerme "yüklemi konusunda içerilmeyen, konusuna yeni bir şey katan" bir önerme olmak durumundadır. Örneğin "cisim yer kaplar" önermesi, bir şeyin cisim olması onun zorunlulukla yer kaplaması demek olduğu için, analitik bir önermedir. Oysa "cisim hareketlidir" önermesi, hareketlilik özelliği ya da yüklemi, cismin anlamı ya da özünde zorunlu olarak bulunmadığı için, sentetik bir önermedir.

Kant bu ayrımı müteakip, ontolojik argümanın veya bu argümanın ikinci versiyonunu ortaya koyan Descartes'ın "Tanrı vardır" önermesini analitik bir yargı olarak aldığını öne sürer. Oysa, "varoluş" bir ide ya da tasarımın apaçık bir özelliği olmayıp, "Tanrı vardır" önermesinde varlık ya da varoluş Tanrı'nın özüne bir şey ekleyen bir yüklem ya da özellik değildir. Başka bir deyişle, "Tanrı" idesi ya da kavramı ile varoluş arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Kant'a göre, varoluş bir özellik olma-

yıp, bir şeyin varoluşuyla ilgili önermelerimiz, analitik değil, fakat sentetiktir. Söz gelimi, ben bir trilyonun varoluşunu düşünebilirim, ama bu bir trilyonun gerçekten varolduğu anlamına gelmez. Hayalî bir trilyon ile gerçek bir trilyon sayı bakımından aynı olsa da, bunlardan biri gerçekliğe karşılık gelirken, diğeri karşılık gelmez.[21]

Kant'ın "X vardır" şeklindeki yargılarımızın, zorunlu değil de, mümkün olduğunu dile getiren bu itirazı ya da eleştirisinin oldukça etkili olduğu söylenebilir. Nitekim, ondan sonra varoluşun bir özellik ya da yüklem olmadığı görüşü giderek güç kazanmıştır. Çağdaş felsefede de, onun görüşünü şu ya da bu anlayış çerçevesinde savunan pek çok kişi olmuştur. Söz gelimi, Ryle'a göre, "bir şeyin varolduğunu iddia etmek, tıpkı bir şeyin vuku bulduğunu iddia etmek gibi, mantıksal bir çelişkiye düşmeden inkâr edilebilir" demiştir.

(iv) Ahlâk Argümanı

Söz konusu üç argüman, yani sırasıyla kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanlar teizmin üç büyük ve klâsik argümanı olarak geçer. Özellikle Tanrı'nın bilgi konusu yapılamayacağını, Tanrı'nın varlığını kabul etmenin, bir bilgi meselesinden ziyade bir inanç meselesi olduğunu öne süren ve dolayısıyla, ilk üç argümanı reddeden Kant gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan bir argüman türü daha vardır: Ahlâk argümanı.

Diğerleri gibi nesnel bir geçerlilik iddiasında olmayan ahlâk argümanı en yalın şekliyle, ahlâkın doğasının, yani ahlâk yasasının koşulsuz karakterinin ilâhî bir yasa koyucuyu gerektirdiğine işaret eder. O, yine aynı bağlamda, ahlâkın nesnel olmasının, ahlâklılığın nesnel karakterinin insan varlıklarıyla ilgili nesnel olgularla açıklanamayacağını, ahlâk yasasını koyan bir Tanrı olmadığı takdirde nesnel bir ahlâk yasasından söz edilemeyeceğini gözler önüne serer. Demek ki, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama çabasında olan diğer Tanrı argümanları gibi iddialı olmayan ahlâk delili, Tanrı'nın varoluşunu ahlâk olgusundan, insanın ahlâkî deneyiminden ve dolayısıyla söz konusu deneyim ile ilgili verilerden yola çıkarak kanıtlamaya çalışır. Buna

[21] Bkz., M. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 28.

göre, ahlâk argümanı insan varlığında görülen ahlâkî ve manevî gelişmenin, yalnızca Tanrı'nın varoluşu ışığında değerlendirebileceğini, insanda görülen ahlâkî ilerlemenin ancak ve ancak bu gelişmenin gerisindeki itici güç ve önündeki yüksek amaç olarak Tanrı'nın varlığıyla açıklanabileceğini savunur.

Bu çerçeve içinde, ahlâk argümanının şu kabullerden biri ya da diğerine dayandığı söylenebilir: (i) Ahlâka, ahlâklılığa temel olan vicdan sadece Tanrı'nın sesi olarak açıklanabilir; (ii) "ödev", "doğruluk", "dürüstlük", "hakkâniyet" gibi ahlâkî terimleri ancak Tanrı'nın irâdesiyle açıklayabiliriz. (iii) Ahlâklılık bağlayıcı gücünü Tanrı tarafından verilen ceza ve ödüllerden alır. (iv) Ahlâkî değer ve kişisel mutluluk arasında bir bağlantı olmasının aklın bir talebi olduğu dikkate alınırsa, ahlâkî faillerin Tanrı'nın varoluşunu kabul etmeleri makûl, rasyonel bir şeydir. Ahlâk kanıtını ilk kez olarak ortaya atan kişi olarak ünlü Alman filozofu Kant, işte bu kabullerden sonuncusunu temele almıştır.

Aslında Kant, Tanrı'nın varoluşuna duyulan inancı ahlâk yoluyla desteklemeye veya temellendirmeye çalışırken en önemli güçlüğün, bir yandan etiğin özerkliğini koruma, diğer yandan da inanç ile ahlâklılık arasında makûl bir bağ bulunduğunu gösterme zorunluluğunda yattığını düşünür. Bu güçlüğe rağmen, o, kendisine çıkış noktası olarak, insanın ahlâklı bir varlık olduğu gerçeğini almıştır. İnsan, ahlâklı olmak zorunda olan bir varlıktır. Ona göre, insanı mutluluğa lâyık kılan şey de, ahlâklılıktır. Kant, akıl dünyasında, ahlâklılıkla mutluluğun birleştiği bir sistemin varlığını düşünmenin, biz insanlar için çok doğal bir hak olduğunu öne sürer.

Bununla birlikte, salt düşünce düzeyinde kalındığında, ahlâkın mutlulukla sonuçlanması, yalnızca bir ideden, gerçekleşmeyebilecek bir idealden ibaret kalır. Oysa, Kant'a göre, ahlâk ile mutluluğun bir araya gelmesi, insan için en yüksek iyiyi meydana getirir. Fakat, bütün insanlar bir araya gelseler bile, böyle bir iyinin gerçekleşmesini sağlayamazlar, zira bu, onların, hatta bir bütün olarak doğa düzeninin gücünü aşar. Ahlâklılık ile mutluğun birleşmesi Kant'a göre, yalnızca evreni ahlâk yasalarına göre yöneten bir Mutlak Akıl'ın, yani Tanrı'nın varlığının tasavvur edilmesi durumunda söz konusu olabilir. Bu durumda, saf pratik aklın ilkelerine göre, "Tanrı postülası" ile "Ölümsüzlük inancı"nı ortaya koyma zorunluluğu vardır.

Ateizm

Din felsefesinde Tanrı anlayışlarının, özellikle de klâsik teizmin karşısında, Tanrı'nın varolmadığına inanan, Tanrı'nın yokluğunu öne süren ateizm bulunur. Buna göre, teistin Tanrı'nın varoluşuna inanan bir kimse olduğu yerde, ateist Tanrı'nın varoluşuna inanmayan kimsedir.

Ateizm, aslında büyük ölçüde modern bir tavırdır. Bu tavrın doğuşunda ve gelişiminde dört etkenin söz konusu olduğu söylenebilir: (1) Gerçekliğin madde ve fizikî güçlerden meydana geldiğini, yaşamla bilincin çeşitli formlarının maddenin elementlerinin çeşitli organik formlar şeklindeki bileşiminin sonucu olduğunu öne süren *materyalizm*; (2) tüm düşüncelerimizin, yalnızca duyumlarımızın bir sonucu olduğunu, bundan dolayı duyumsal karşılığı olmayan sonsuz bir Tanrı fikrine hiçbir zaman sahip olamayacağımızı öne süren *duyumculuk*; (3) Tanrı'nın varoluşunu, doğada bir düzen bulunduğu gözleminden ve her düzenin bir düzen vericinin varlığını gerektirdiği öncülünden hareketle kanıtlayan teleolojik argümana öldürücü bir darbe indiren ve doğadaki düzenin, Tanrı'nın eseri değil de, doğadaki evrimin bir sonucu olduğunu savunan *evrimcilik* ve nihayet, (4) modern felsefenin özneden hareket eden bakış açısı, yani varoluşun hakikat ve değerini insanda bulan, insanın öznelliğini varlığın hakikatinin temeli yapan ve Mutlak imkânını ortadan kaldıran *içkinlik ilkesi*.

Genel bir tutum olarak ateizm, gerçekte pratik ve kuramsal ateizm olarak ikiye ayrılır. Bunlardan *kuramsal ateizm*, Tanrı'nın varoluşunun, Mutlak ya da Mutlak Varlık imkânını tümüyle dışlayan birtakım düşünce ya da mülahazalara dayanarak yadsınmasından meydana gelir. *Pratik ateizm* ise, kişinin yaşamını Tanrı konusunu hiç gündeme getirmeden sürdürmesinin ve davranışlarında yalnızca sonlu ve dünyevî değerleri temele almasının sonucu olan ateizmdir. Buna göre pratik ateizm, insanın eylemlerinde, Tanrı'yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı sanki hiç varolmuyormuş gibi yaşamasından oluşur.

Kuramsal ateizm, öte yandan kendi içinde pozitif ve negatif ateizm olarak ikiye ayrılır. Bunlardan pozitif ateizm Tanrı'nın

yokluğu yönünde pozitif inanç; Tanrı'nın varolmadığını öne sürdükten sonra, bu inanç ya da iddiayı Tanrı'nın varolmadığını kanıtlama amacına matuf birtakım delillerle destekleme ya da temellendirme anlamına gelir. Negatif ateizm ise, Tanrı'nın yokluğuyla ilgili pozitif bir inançtan ziyade, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili inanç yoksunluğu, Tanrı'nın varlığına inançsızlık anlamına gelir. Kuramsal ateizmi bu şekilde ikiye ayırmanın en önemli avantajı, negatif ateizmin, "Tanrı yoktur" önermesi de dâhil olmak üzere, Tanrı'yla ilgili önermelerin bilişsel yönden anlamsız olduğunu öne süren mantıkçı pozitivistlerin konumunu ayırt etmesinden kaynaklanır.

Bunlardan pozitif ateizm, demek ki sadece Tanrı'nın yokluğunu, O'nun varolmadığını öne sürmekle kalmaz, fakat tıpkı teist gibi bu iddiasını gerekçelendirmek veya desteklemek için birtakım deliller geliştirir. Bu argüman ya da delillere ise "ateolojik deliller" adı verilir. Ateistler tarafından ortaya konan söz konusu deliller sınıflandığında, önce teleolojik argüman veya düzen ve amaç delilinin zıt benzeri olan argüman, yani kötülük probleminden yola çıkan delil gelir. İlk kez Hume tarafından Tanrı'nın varolmadığını kanıtlayan bir delil olarak öne sürülen kötülük probleminin çağdaş versiyonu, J. L. Mackie tarafından geliştirilmiştir.[22] Çağdaş versiyonuyla argüman Tanrı'nın kâdiri mutlak olduğu, Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğu ve kötülüğün varolduğu önermelerinin tutarsız bir üçlü meydana getirdiğini ifade edip, kötülüğün dünyadaki varoluşunun apaçık bir olgu olmasından Tanrı'nın varolmadığı veya en azından kâdir-i mutlak veya iyi olmadığı sonucunu çıkartır.

Ateolojik kanıtların ikinci kategorisi, ontolojik kanıtın karşıt benzerlerinden oluşur; yani bu kategoriye giren argümanlar Tanrı'nın varoluşunun dünyadaki apaçık bir olguyla bağdaşmaz olmasından ziyade, Tanrı kavramının özü itibarıyla çelişik olduğunu öne sürerler. Üçüncü kategorideki kanıtlar, ahlâk olgusunu ve ahlâklılığın varoluşunu Tanrı'nın varoluşuyla temellendiren ahlâk argümanının zıt versiyonu olan ahlâkî gerekçeler kanıtı türünden argümanlardan meydana gelir. Nietzsche ve Sartre tarafından öne sürülen bu tür bir argüman ahlâklılığın varoluşunun Tanrı'nın varolmamasını gerektirdiğini öne sürer. Ateolojik delillerde son kategori, teistik argümanların, Tan-

---

[22] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64 (1955), ss. 200-212.

rı'nın varoluşuyla ilgili argümanların hiçbir şekilde tatmin edici olmamasından hareketle ateizmin doğru ve tutarlı tek tavır olduğunu ifade eder.

(i) Kötülük Problemi

Ateizmi temellendirmek için, çok eski zamanlardan beri muhtemelen en sık kullanılan iddia ya da argüman, kötülüğün dünyadaki gerçek varlığına gönderme yapan iddiadır. Gerçekten de, içinde yaşadığımız bu dünyada kötü olan bazı şeylerin ve kötülüklerin varolduğu herhâlde pek yadsınamaz. Binlerce yıldan beri yapılan politik veya dinî savaşlar, dünyanın çeşitli yörelerinin salt ekonomik ve politik nedenlerle işgali, hemen herkes için apaçık bir şeydir. Bu dünyada, insan varlıkları çeşitli nedenlerle başka insanlara kötülük etmekte, onlara işkence yapmakta, acı vermekte ve hatta yaşamlarını sona erdirmektedirler. Bu, bilinçli bir kötülüktür ve karşımıza ahlâkî bir problem olarak çıkar.

Bir de doğal felâketler dediğimiz ve yine kötü diye nitelediğimiz şeyler vardır; depremler, salgın hastalıklar ve açlık da, şöyle ya da böyle insanların yaşamlarına son verebilen ve bundan dolayı kötü diye nitelenen doğal oluşumlardır. Söz konusu doğal kötülükleri doğal nedenlerle açıklamaya kalkışsak bile, insanın bu kadar kötülük karşısında, nasıl olup da mutlak olarak iyi olan bir Tanrı'nın varoluşuna ciddî ciddî inanabileceği yanıt bekleyen bir soru olarak kalır.

Ateistler, işte bu durumu Tanrı'nın varolmadığının bir delili olarak görmüşlerdir. Zira, her şeyi bilen bir Tanrı, bu dünyada birtakım kötülüklerin varolduğunu da bilir; her şeye gücü yeten bir Tanrı, bu kötülüklerin ortaya çıkmasına engel olabilir ve mutlak olarak iyi olan bir Tanrı, bu kötülüklerin ortaya çıkmasını istemez. Buna göre, her şeyi bilen, gücü her şeye yeten ve mutlak olarak iyi olan bir Tanrı'nın varoluşuyla bu dünyadaki kötülükler hiçbir şekilde bağdaştırılamaz. Kötülüklerin varoluşu herkes için apaçık bir şey olduğundan, yapılması gereken tek şey Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmektir.

Nitekim, ünlü İngiliz filozofu David Hume, bu uyuşmazlığı şu şekilde, tam bir açıklıkla ifade etmiştir: (a) Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? Öyleyse, Tanrı, her şeye

gücü yeten bir varlık değil de, güçsüz bir varlıktır. (b) Yoksa, Tanrı'nın bu kötülükleri engellemeye gücü yetiyor da, önlemek mi istemiyor? O hâlde, Tanrı, mutlak olarak iyi olan bir varlık değil de, kötü niyetli bir varlıktır. (c) Fakat, Tanrı hem güçlü ve hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde olan yetkin bir varlık ise, nasıl oluyor da bunca kötülük varolabiliyor?[23]

Kötülük Problemiyle İlgili Çözümler: Aslında İlkçağ'dan beri bilinen, fakat nihaî formülasyonuna Hume'da kavuşan kötülük problemine teist düşünürlerden bir kısmı kötülüğün reel varlığını inkâr ederek, bir kısmı onu insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak, bir kısmı da onu Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Söz konusu alternatif düşünceler, başkaca çözüm denemeleriyle bir araya getirildiği zaman, kötülük problemiyle ilgili çözüm denemelerinin üç ana başlık altında toplanabileceği görülebilir.

Bunlardan birincisi, (1) irâde özgürlüğü fikrini temele alan çözümdür. Bu yaklaşıma göre, kötülük vardır, ama o hiçbir şekilde mutlak olmayıp, iyiliği ve insanın ahlâkî mücadelesini anlamlandırmak ya da temellendirmek için vardır. Tanrı'nın insan varlıklarına özgürlük verdiğini, yani insanlarda, onlara ne yapmaları gerektiğiyle ilgili olarak tercihte bulunma imkânı veren bir irâde bulunduğunu söyleyen bu görüş, özgür irâde ve kötülük imkânının bulunduğu bir dünyanın, içinde sadece iyiliğin ve tek bir kötü eylemde dahi bulunmayan, kötülüğü bilmeyen robotların bulunduğu bir dünyaya tercih edilmesi gerektiğini savunur. Biz insan varlıkları özgür bir irâdeye sahip olmasaydık eğer, bizim makinelerden, robotlardan hiçbir farkımız olmayacaktı. Şu hâlde, bizim kötü olanı seçmemiz ve yapmamız, dünyada kötülüğün ortaya çıkışı, insanların özgür irâdeye sahip olmalarının zorunlu bir sonucudur. Aksi takdirde, özgür irâdeden söz edilemez, iyi ve kötüden, doğru ve yanlıştan, günâh ve sevaptan ve dolayısıyla nefs mücadelesinden söz etmek mümkün olmaz.[24]

Dünyada mutlak kötülük diye bir şey olamayacağını söyleyen ünlü Hristiyan filozofu Aziz Augustinus da böyle düşün-

---

[23] K. E. Yandell, *Philosophy of Religion: Contemporary Introduction*, Routledge, Florence, 1998, s. 125.

[24] R. Swinburne, *Tanrı Var Mı?* (çev. M. Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.

mekteydi; onun değere dayalı hiyerarşik varlık görüşünde, en üstte varlığın ve değerin kaynağı Tanrı, en aşağıda ise Tanrı'ya en uzak varlık olarak madde bulunmaktaydı. Söz konusu varlık cetvelinde Tanrı dışındaki her şey bizzat Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için, evrende mutlak bir kötülüğün varoluşundan söz etmek mümkün değildir; Augustinus, buna ek olarak, cetvelde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerektiğini söylüyordu. Hiyerarşiye göre, nedensel etki kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de, yukarıdan aşağıya doğru göstermelidir. Buna göre, varlık cetvelinde şeyler olmaları gerektiği gibi oldukları, bulunmaları gerektiği yerde bulundukları, daha iyi olup, daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tâbi olduğu sürece, her şey düzen içinde olup, âdil bir biçimde ayarlanmıştır; aksi takdirde, varlıkların düzeni bozulur ve onlar kargaşa ve adaletsizlik içine düşerler.

İşte Augustinus, kötülüğü bu çerçeve içinde değerlendirir ve onu, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin daha üsttekileri baştan çıkarıp, üsttekilerin alttakilere tâbi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten varolan pozitif bir şey olmayıp, şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşması, normalde olması gereken düzenin tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Aziz Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağı dereceden veya daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiğini sormaktır. Yani, insanda ruh bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.

Bundan dolayı, ister ahlâkî, ister fizikî ya da ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Aziz Augustinus'a göre, Tanrı'ya değil de, insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları âdil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat, bu düzen bir şekilde

bozulmuş ve tersine çevrilmiştir. O, bunu özgür irâdesiyle insanın yapmış olduğunu söyler; insan, özgür irâdesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmasına neden olmuştur; kötülük, yaratılmış irâdenin, Tanrı'ya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrı'dan uzaklaşmasının bir sonucu olmak durumundadır.

Söz konusu çözüme iki bakımdan itiraz edilmiştir. Buna göre, her şeyden önce çözümün temelindeki, içinde kötülük olmaması nedeniyle her insanın sadece iyiye yönelecek şekilde programlandığı bir dünyanın özgür irâdeyle kötülüğün bulunduğu bir dünyaya tercih edilmesi gerektiği kabulüne karşı çıkılmıştır. Birçoklarına göre, bu apaçık bir kabul değildir. Nitekim, kötülerin ve kötülüklerin varoluşu dolayısıyla dünyada çekilen acı ve ıstırabın boyutları çok büyük olabildiği içindir ki, birçok insan, kendilerine tercihte bulunma şansı verildiğinde, bu kadar çok acıya maruz kalmaktansa, herkesin iyiyi hayata geçirecek şekilde programlanmış olmasını yeğleyeceğini belirtmiştir. İkinci olarak, bu çözümün en iyi durumda sorumlusunun insan olduğu moral kötülüklere bir işe yarayabileceği, fakat doğal ya da fizikî kötülüklerde hiçbir işe yaramayacağı öne sürülmüştür.

(2) Kötülük problemine getirilen ikinci çözüm, azizlerin ve iyiliğin varoluşunu temele alır. Söz konusu çözüme göre, bu dünyada kötülüğün varoluşu, daha yüksek ve olumlu ahlâkî değerlere yol açtığı için haklı kılınabilir. Kötülük, hiç kuşku yok ki, iyi bir şey değildir. Fakat kötülük, iyiliğe katkı yapan bir şey olarak görülebilir. Buna göre, yoksulluk hiç varolmasa, insanların yoksullara yardım etme gibi ahlâkî bakımdan iyi olan eylemleri temelsiz kalır, hiçbir anlam ifade etmez. Birtakım fedakâr ve kahraman insanların, kendilerine âdeta boş vererek, yoksulların ve güçsüzlerin yardımına koşmaları ve böylelikle yüce ve yetkin insanlar hâline gelmeleri, ancak yoksulların ve güçsüzlerin varlığıyla anlam kazanır. Kötülerin ve kötülüklerin olmadığı yerde, iyilerin ve iyiliklerin varoluşu hiçbir anlam ifade etmez. Evet, dünyamızda savaşlar, işkence ve toplu kıyımlar vardır, ama kahramanlar ve azizler, ancak bunlar sayesinde ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, kötülüğün varoluşu, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayan bir argüman olmaktan çok, iyiliği temellendiren ve iyiliğe katkı yapan bir şey olarak anlaşılmalıdır.

Bu çözüme de, iki bakımdan itiraz edilmiştir. Her şeyden önce, çekilen ıstırapların derecesi ve kapsamının, aynen irâde özgürlüğüne dayalı çözüme yapılan itirazda olduğu gibi, azizlerin ve kahramanların ahlâkî bakımdan en yüksek derecede iyi olan eylemlerini hayata geçirebilmeleri için gerekli olandan çok daha fazla olduğu söylenir. Ve yine aynı çerçeve içinde, kötülüklerle dolu bir dünyanın daha az kötülüğün ve dolayısıyla da daha az sayıda aziz ve kahramanın varolduğu bir dünyaya tercih edilir olmasının hiçbir şekilde açık ve anlaşılır olmadığına işaret edilmiştir.

Sonuncu çözüm denemesi ise, (3) sanatsal analoji düşüncesine dayanır. Başka bir deyişle, söz konusu çözüm, dünya ile sanat eseri arasında bir analoji kurar. Nasıl ki, bir müzik eseri, uyumlu bir bütün oluşturmakla birlikte, arada, daha sonra uyumlu hâle getirilen uyumsuz notalar içerirse, nasıl ki güzel bir resmin kendi içinde gölgeler ve zaman zaman karanlık bölgeler bulunursa, aynı şekilde dünya da, içindeki birtakım kötülüklere rağmen, bir bütün olarak uyumlu, düzenli, güzel ve iyi bir dünyadır.

Bu dünyadaki kötülükler, dünyanın iyiliğine ve güzelliğine gölge düşürmez, tam tersine dünyanın bütünündeki iyiliğe ve güzelliğe katkı yapar. Alman filozofu Leibniz'in "dünyamızın mümkün dünyalar içindeki, en iyi ve en yetkin dünya olduğu" şeklindeki görüşü de, bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Bu dünyadaki kötülükler, onun mümkün dünyaların en iyisi, en yetkin dünya olmasına zarar vermez. Leibniz'e göre, Tanrı hiç kuşku yok ki başka dünyalar da yaratabilirdi. Böyle bir imkân, bununla birlikte, bu dünyanın "yaratılması mümkün dünyaların en iyisi olduğu" görüşünü savunmamıza engel olmaz. Eğer şu ya da bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi olduğu" görüşüyle çelişmiyorsa, hattâ böyle bir dünya için belli ölçüler içinde kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde "dünyada kötülük vardır" ve "dünya mutlak anlamda iyi bir yaratıcının idaresi altındadır" iddialarının bir arada olmasında mantıksal açıdan bir çelişki olamaz.

(ii) Ahlâkî Gerekçeler Argümanı

Ateizm içinde, Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmek amacıyla geliştirilmiş olan bir başka önemli argüman da Nietzsche ve Sartre gibi bazı ateist düşünürler tarafından öne sürülmüş olan "ahlâkî gerekçeler argümanı"dır. Söz konusu iki düşünür de, ahlâkı temellendirmek için, ahlâkî bir hayata eşlik etmesi gereken mutluluğu temin edebilmek amacıyla Tanrı'nın varolması gerektiğini öne süren Kant'ın tavrını andırır bir biçimde, ahlâkı ve insan özgürlüğünün varoluşunu mümkün kılabilmek için, Tanrı'nın var olmaması gerektiğini öne sürer. Yani, bu iki filozofun esas kaygısı ahlâkî bir kaygı olup, her ikisi de kitle toplumunun sorumluluktan kaçan sıradan insanların Tanrı olmadığı takdirde, sorumluluk alabileceklerini düşünür.

Söz konusu iki filozoftan Nietzsche, yaşadığı dönemin hâkim ahlâk anlayışının bir köle ahlâkı ekseninde oluşturulduğunu öne sürer. Söz konusu köle ahlâkı, özgürlükten ve sorumluluk almaktan kaçan, yaratıcılıktan uzak, kendi başlarına ve kendi belirlemeleriyle varolamayan, ancak sürü içinde ve kendisinden korkulana duyulan hınçla varolabilen vasatî bireylerin ahlâk sistemidir. Bu ahlâk sisteminin yol açtığı değer bunalımı ve krizin kökenlerini Hristiyanların Grekler üzerinde kazandığı hâkimiyette bulan Nietzsche, yeni bir ahlâka, bir yaratıcılık ya da efendi ahlâkına yol açabilmek için, tutulabilecek yegâne yolun mevcut ahlâk sisteminin Tanrı'yla olan bağını koparmak olduğunu düşünür.

O, işte bu stratejiye uygun olarak, öncelikle jeneolojik bir soruşturma gerçekleştirir; ve bu çerçeve içinde, iyinin en erken dönemlerdeki kullanımının "soylu, kudretli, yüksek mevkili ve yüksek fikirli" kavramlarına işaret ettiğini söyler. Söz konusu aristokratik değer sisteminde; iyi, alçak, kıt fikirli ve avamî her şeyle tam bir karşıtlık içerisindedir; bu nedenle Hristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Hristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlâkına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır. O, insanlık tarihinin son iki bin yıllık döneminde güçsüzlerin anlayışının hınç duygusuyla ahlâka egemen olduğunu, güçsüz ruhların zafer kazandığını söyler. Avrupa uygarlığı için bir felaket meydana getiren bu durumu tersine çevirebilmek için, Nietzsche Avrupa'da Tanrı'nın öldüğünü ve Tanrı inancına dayanan klâsik Hıristiyan ahlâkının çöktüğünü iddia eder.

O, bu durumun çok endişe verici bir durum olduğunun farkındadır. Nitekim, Tanrı inancının çöküşüyle ilgili olarak, "Dünyanın bir daha sahip olamayacağı en kutsal ve en güçlü varlık, hançerlerimizin altında kana boyandı. Bu, insanın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır" demiştir. Fakat, bu durum ona göre, zorunludur, çünkü insanın gücünün bir değeri olacaksa, insan için bir özgürlük ve ahlâklılıktan söz edilebilecekse, sonsuz güce sahip olan bir varlığın varolmaması gerekir. Zira, sonsuz olanla sınırlı olan, en yetkin olanla yetkin olmayan, tamla eksik olan bir ve aynı dünyada barınamaz. Barınırsa eğer, eksik ve sınırlı olan köleleşir, yetkin olan ve sınırsız bir kudreti olana teslim olur, özünü ve ahlâkını yaratamadığı gibi, bu dünyayı olumsuzlayıp, bu dünyadan öç alır. Bu yüzden, insanın kendisini özgürce yaratabilmesi için, Tanrı'dan vazgeçilmesi gerekir.

Aynı tezi Sartre da savunur. Kısır ve sıkıcı bilumum rasyonalizmlerin insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu düşüncesine dayandığını söyleyen Sartre, onların yüzyılın sürünün sorumluluktan kaçan insanının ortaya çıkışında önemli katkıları olduğu kanaatindedir. Bu durumu değiştirmek, insana özgürlüğünü ve dolayısıyla sorumluluğunu anımsatabilmek için, Sartre da Tanrı'nın olmaması gerektiğini öne sürer. Çünkü Tanrı, yani bir yaratıcı var ise eğer, insanın özü de var demektir ve bu öz varoluştan önce gelir. Başka bir deyişle, Tanrı varsa, özgürlük yok demektir ve bu, insanın kendi özünü oluşturma olanak ve gücünden yoksun olduğu anlamına gelir. Bu imkân ve gücün varolabilmesi için, Sartre'a göre, Tanrı'nın varolmaması gerekir.

Tanrı'nın varlığına inanmayan Sartre, bu yüzden "kendisi için varlık" adını verdiği insanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığını; dolayısıyla, insanın Tanrı tarafından bir plana göre yaratılmadığını söyler. Demek ki insanda, varoluş özden önce gelir; yani, bir insan varlığının önceden belirlenmiş özü yoktur. İnsan, "her ne ise, o değildir" ve "her ne değilse, odur." İnsan, öyleyse, özünü kendisi yaratacaktır. O, kendisini yaratmak bakımından tamamen özgürdür, hattâ özgürlüğe mahkûmdur. Sartre'a göre, insan nasıl olmak istiyorsa, öyle olacak ve sadece kendisi için değil, fakat bütün insanlık için seçecektir.

Agnostisizm

Agnostisizm, teizm ile ateizm arasındaki tam orta noktayı tanımlar; gerçekten de teistin Tanrı'ya inanan, ateistin ise Tanrı'ya inanmayan kimseyi gösterdiği veya tanımladığı yerde, agnostik Tanrı'nın varlığına ne inanan ne de inanmayan kişidir. Bu açıdan bakıldığında agnostisizm, insan aklının gerek "Tanrı'nın varolduğu", gerekse "Tanrı'nın varolmadığı" inancını temellendirmek için gerekli delilleri veya rasyonel temelleri sağlamak açısından yetersiz olduğunu savunan görüştür. Modern zamanlarda bir felsefî konum olarak agnostisizmi temellendiren şeyin, esas Hume ve Kant'ın felsefeleri olduğu söylenebilir.

Bu açıdan bakıldığında, felsefî bir konum olarak agnostisizm ya da bilinemezciliğin gerekçelendirilmesi veya temellendirilmesi, gerçekten de insanın bilme kapasitesine ilişkin bir araştırmayı, onun bilişsel güçlerini konu alan sıkı bir analizi gerektirir. Özellikle de bu bağlamda, insan aklının klâsik ya da geleneksel teizmin Tanrı'sının veya evrenin varlığından sorumlu ilâhî bir gerçekliğin varoluşuyla ilgili olumlu veya olumsuz yargılara erişmek açısından bütünüyle yetersiz olduğunun gösterilmesi gerekir. Bunu Yeniçağ'da, hattâ bütün bir felsefe tarihi boyunca en iyi yapan da önce Hume, sonra Kant olmuştur. Nitekim, agnostisizm terimini yaratan ünlü bilinemezci Huxley, kendisiyle arkadaşlarının görüşlerine destek temin etmek amacıyla Hume ve Kant'a yöneldiklerini açıkça itiraf etmişti. Gerçekten de Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma* ve *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı eserlerinde, geleneksel doğal teolojiye yıkıcı eleştirilerde bulunmuştur. Aynı şekilde Kant da, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, her ne kadar Hume'un bilimsel bilgiyi de kapsayan genel şüpheciliğiyle baş etmenin yollarını bulmaya çalışmış olsa bile, spekülatif metafizik ile doğal teolojide Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönündeki bütün teşebbüslere karşı çıkmıştır.

Agnostisizme vücut veya en azından destek veren en önemli şeyin, şu hâlde, Hume ve Kant'ın filozoflarla ilahiyatçıların dinî bilgi iddialarını, vahiy yerine, doğal verilere dayandırma teşebbüslerine yönelttikleri yoğun ve sert eleştiriler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira onlar, bilgimizin duyuların sağladığı malûmat veya sadece deneyim sınırları içinde geçerli olan akıl yü-

rütmeyle sınırlanması nedeniyle insanların dinî bilgiye ulaşmalarının hiçbir yolunun bulunmadığını açıklıkla gösterdiler.

On dokuzuncu yüzyılın Herbert Spencer, Thomas Huxley ve John Stuart Mill gibi ünlü agnostikleri, işte buradan, Hume ve Kant'ın deneyim dışı, aşkın bir alanla ilgili bilgi iddialarına yönelik kuşkularından çıktılar. Bu düşünürlerden din ve dinî bilgi konusunda en ılımlısı, hiç kuşku yok ki Mill'di. Fakat o bile, doğal dünyanın varoluşundan değilse bile, düzeninden sorumlu olan bir ilâhî gerçekliğe sağlanacak rasyonel destek için muhtemel bir potansiyel olarak sadece "düzen ve amaç argümanına" dayanılabileceğini söylüyordu. Fakat Mill bir yandan da Darwin'in doğal dünyadaki düzeni açıklamada kullandığı, yaşama savaşı ve doğal ayıklanmayı içeren alternatif açıklamasına dikkat çekti. Darwin'in kuramını meşru, ama kanıtlanmamış bir hipotez olarak gören Mill, hayvanî dünyadaki aşikâr plân ve amaçlılığın, doğal dünyanın varoluşundan değilse bile, düzeninden sorumlu akıllı bir varlığın olduğu görüşüne belli bir ihtimaliyet kazandırdığı kanaatindeydi. Yine de bu ihtimaliyet derecesi, ona göre, ilâhî bir güce beslenecek inanç için yeterli bir dayanak teşkil etmekten uzaktı; bu yüzden, doğaüstü olanla ilgili olarak benimsenecek en rasyonel tutumun, inanç ve inançsızlıktan bağımsız olarak, agnostik bir tutum olduğu sonucuna vardı.[25]

Yirminci yüzyıla gelince, agnostisizme dolaylı da olsa destek veren iki temel felsefî hareketin olduğu söylenebilir: Mantıkçı pozitivizm ve naturalizm ya da doğalcılık. Bunlardan mantıkçı pozitivizm, bir önermenin sadece analitik bir önerme olduğu zaman veya ilkece empirik olarak doğrulanabilir olduğu takdirde bilişsel bakımdan anlamlı, yani doğru ya da yanlış bir şey öne süren bir önerme olduğunu öne sürmekteydi. Mantıkçı pozitivistler ayrıca klâsik teizmin Tanrı'sı veya başkaca doğaüstü varlıklarla ilgili önermelerin ne analitik ne de ampirik olarak doğrulanabilir olduğunu savundular. Buradan çıkan sonuç açıktı; buna göre, mantıkçı pozitivizm, agnostisizmin teizm ve ateizmin anlaşılır tutum, makûl konumlar olduğu inancı veya kabulünü reddederken, onun Tanrı'ya inancın da inançsızlığın da rasyonel olmadığı tezini tasdik etti.

---

25 W. L. Rowe, "Agnosticism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Doğalcılık ise, kendileriyle ilgili güvenilir bir bilgiye erişilebilecek yegâne şeylerin bilimin yöntemleriyle araştırılabilen şeyler olduğu teziyle öne çıkmaktaydı. Söz konusu tez, bilimin yöntemleriyle araştırılmaya elverişli olmaması nedeniyle doğaüstü olanla ilgili bir agnostisizmi içermekteydi. Çünkü natüralist bakış açısından varoluşlarıyla ilgili olarak sağlam ve güvenilir bir bilgiye sahip olduğumuz bireysel şeyler sadece fizikî nesneler oldukları için, buradan çıkartılacak sonuç Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun bilinemez olduğu sonucuydu.

Fideizm

Kuramsal açıdan agnostisizm, hiç kuşku yok ki anlaşılır ve hatta rasyonel bir tutum ya da yaklaşımı temsil etmekle birlikte, pek çok düşünür ve araştırmacı agnostik olma veya yaşamanın pratikte neredeyse imkânsız olduğunu öne sürmüştür. Bu yüzden, pratikte agnostisizmi tamamlayan tavrın fideizm olduğu söylenir. Nitekim, dinî hakikate erişmenin tek yolu olarak imanı gören; bir bilgi kaynağı olarak imanın, akıl ya da bilimden üstün olduğunu iddia ederken, aklın ve bilimin değerini yadsıyan, yadsımadığı zaman da onun imana tâbi olması ve inancı desteklemesi gerektiğini savunan öğreti olarak fideizm terimi felsefe literatürüne on dokuzuncu yüzyılın ortalarında girmiştir. Gerçekten de o, başlangıçta, Roma Katolik düşüncesi içinde, gelenekçilik olarak bilinen ve akılcılığa karşı, vahyin iletilme ortamı veya aracı olarak geleneğin önemine vurgu yaparken, sosyal ve politik yönden zaman zaman muhafazakâr bir bakış açısıyla birleşen bir harekete gönderimle kullanılmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, esas itibarıyla bir on dokuzuncu yüzyıl hareketi olarak fideizm hakikî dine yüklü bir değer, Tanrı'nın varoluşu inancına büyük bir önem verir. O, dinin özünün, temel öğretisinin felsefî ve rasyonel ölçütlerle yargılandığında pek anlamlı olmadığı düşüncesinden ve zaman zaman "saçma olduğu için, inanıyorum" tezinden hareketle, dinî hakikatlerin akla dayanan doğrulara karşıt olduğunu, bu doğrulara rasyonel faaliyetlerle ulaşılamayacağını savunur. Bu aslında, fideizmin, dinî hakikatlerin bilgisine ancak iman ya da daha çok mistik bir tecrübeyle erişilebileceğini savunan aşırı versi-

yonunu temsil eder. Bu türden aşırı fideizm, bazen kuşkucu argümanlardan da yararlanarak, aklın kesin hiçbir doğruya erişemeyeceğini belirtir; Kierkegaard'da olduğu gibi, gerçekte saçma ya da akla aykırı olan öğretilerin inanç yoluyla kabul edilmesini ister.

*Fideizm*in nispeten daha ölçülü bir versiyonu ise, kesinliğin akla değil de, tamamen imana dayandığını savunmak yerine, belli dinî doğruların ifadesi ve kabulü açısından, inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve ampirik araştırmanın büsbütün değersiz olmayıp, söz konusu dinî hakikatlerin anlaşılması ve açıklanmasında belli bir rol oynadığını öne sürer. Fideizmin örneğin Blaise Pascal'da rastladığımız bu ılımlı versiyonu, dine ve dinî hakikate, insan hayatının en temel belirleyicisi olmak anlamında yine yüksek bir değer yükler, fakat imanla aklı karşı karşıya getirmekten sakınır ve bazı durumlarda akla, ya imana işaret etme ya da inanç yoluyla kabul edilmek durumunda olanı aydınlatma görevi yükler. Fideizmin, dört büyük temsilcisinden söz etmek mümkündür: Pascal, Kierkegaard, James ve Wittgenstein.

Pascal

Fideist düşüncenin Yeniçağ'daki ilk ve en önemli temsilcisinin Blaise Pascal olduğu üzerinde tam bir mutabakat vardır. Fizik ve matematikle, önemli bir kâşif olma ölçüsünde ilgilenen Pascal, bir yandan da felsefe alanında, esas olarak insan doğası, insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisi ve Hristiyan dininin hakikati konularıyla meşgul olmuştur. Pascal gerçekten de, *Düşünceler* adlı meşhur eserinde, öncelikle Tanrı'nın varolmaması durumunda insanın nasıl acınası bir sefalet ve bedbahtlık durumu içine düşeceğini, insanın gündelik hayatının anlamsızlığını, insanın dünyayı ve dünyadaki durumunu doğal yollarla anlama çabalarının beyhûdeliğini anlatır. Sonra da insanın Tanrı'nın bilgisine erişme ihtiyacı ve sonuçsuz arzusunu gündeme getirip, insanları "beşerî durumun" bilincine varmaya zorlar.

Pascal'a göre, insanoğlu gerçekte ne olup bittiğini akıl yoluyla veya yardımıyla anlayabilmeye muktedir değildir. Oysa, nasıl yaşayacağını, ne yapmak ve neye inanmak gerektiğini bilebilmek için, fiilen ne olup bittiğini anlamaya ihtiyaç duyar. İçinde

bulundukları durum bu olmakla birlikte, insanların çoğu bu gerçekle yüzleşmekten kaçınmakta ve hayatlarını boşa geçirmektedirler. Tanrı olmadığında, insan hayatının baştan sona ve bütünüyle boş ve anlamsız olduğunu görmekten kaçınan insanlar, Pascal'a göre, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgi yolunda aşılmaz engeller bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmektedirler. Bu gerçekle, kısa hayatlarını harcamamak, boşa geçirmemek adına yüzleşmek zorunda olan insanların, Pascal tüm enerjilerini şu soruya bir yanıt bulmak için harcamaları gerektiğini öne sürer: "Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili bilgiye ulaşmak mümkün müdür?"

O, burada kritik noktanın veya en önemli hususun, bu sorunun öneminin farkına varılması olduğunu düşünür. Çünkü, söz konusu sorunun öneminin bilincine varıldığı zaman, insanların bilimsel ve rasyonel bilginin bir Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa eğer nasıl bir varlık olabileceği konusunda bir karara varmak için, insana hiçbir yararı olamayacağını da hemen ve kolaylıkla göreceklerini söyler. Ona göre, "bir Tanrı'nın olup olmadığı" sorusu, insanın ancak mahvolmak pahasına atlayabileceği bir sorudur. Fakat bu soruyu yanıtlamanın da mümkün bir yolu yoktur. Pascal işte böylesi bir durumda insanın yapabileceği yegâne şeyin, kendisine inanç açısından açık olan alternatifleri araştırmak ve Tanrı'nın varolduğuna inanmanın makûl ve arzulanır olup olmadığını belirlemeye çalışmak olduğunu ifade eder.

Gerçekten de Pascal burada, açık ve kesin delillerin yokluğunda dahi inanmanın, epistemolojik bir anlam içinde olmasa bile, basiretli davranma anlamında rasyonel olduğunu söyleyerek meşhur "kumarbaz argümanı"nı öne sürer. Pascal burada büyük ölçüde septik bir bakış açısından hareket eder; öte yandan, o üçüncünün olanaksızlığı ilkesine dayanarak, yani Tanrı'nın ya varolduğunu ya da varolmadığını kabul ederek, bu konuda salt akıl temeli üzerinde bir karara varamayacağımızı ileri sürer. Ona göre, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak öne sürülen deliller kadar, Tanrı'nın yokluğuyla ilgili argümanlar da kesin sonuçlu olmaktan uzaktır. "Akıl hiçbir şeyi belirleyemez, nihaî hiçbir konuda karar veremez"[26] diyen Pascal'a göre, bu

[26] B. Pascal, *Pascal's Pensées* (trans. by M. Turnell), New York, Harper Brothers, 1962, s. 201.

durumda benimsenecek en rasyonel ve sağlam tavrın agnostik bir tavır olduğu düşünülebilirdi. Fakat Pascal açısından böyle bir şey mümkün değildir. Zira inanmayı seçmemek inanmamayı seçmekle eşanlamlıdır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ile ilgili olarak bir karara varmaktan veya seçimde bulunmaktan kaçınmak, böylesi önemli bir seçim karşısında kayıtsız kalmak inanmamayı seçmemek anlamına gelir.

Pascal'ın argümanında, kumarbaz Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak iki alternatif olduğunu kabul eder: Tanrı ya vardır ya da yoktur. Bu alternatifler karşısında insana açık olan iki yol bulunmaktadır: Tanrı'nın ya varolduğuna ya da varolmadığına inanırız. Bu durumda dört ihtimal söz konusu olur. (1) Tanrı'nın varolduğuna inanır ve kazanırsak (yani, Tanrı gerçekten de var ise eğer), insan başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir ödül elde eder. Bu ödül ise, ebedî hayattır. (2) Tanrı'nın varolduğuna inanır, fakat Tanrı'nın varolmadığı ortaya çıkarsa, bu takdirde kaybetmişiz demektir; bununla birlikte, kaybımız, ebedî hayat ödülüyle kıyaslandığında, çok büyük olmaz. Kaybımız, birtakım dünyevî hazlardan uzak kalmakla, bazı değerli saatleri ibadet için geçirmekle sınırlı kalır.

(3) Tanrı'nın varolmadığına inanmış ve kazanmışsak (yani, Tanrı'nın gerçekten de varolmadığı ortaya çıkmışsa), bu takdirde, yaşantımızı bir yanılsama olmadan sürdüreceğiz demektir. (4) Tanrı'nın varolmadığına karar vermiş ve kaybetmişsek (yani, Tanrı'nın gerçekte varolduğu ortaya çıkarsa), ebedî hayat ödülünü kaybettiğimiz gibi, belki Tanrı tarafından cezalandırılma tehlikesiyle de karşı karşıya kalırız.

	Tanrı vardır	Tanrı yoktur
İnanma	Sınırsız Kazanç	Sonlu Kayıp/Sonlu Kazanç
İnanmama	Sonsuz Kayıp	Sonlu Kazanç

Aslında Pascal dört ihtimali ikiye indirme eğilimi sergiler. Buna göre, varolmuyorsa eğer, Tanrı'nın varolması ya da varolmaması ihtimaline karar vermiş veya oynamış olmamız pek büyük bir farklılık yaratmaz. Fakat Tanrı varsa eğer, O'nun varoluşuna mı yoksa yokluğuna mı oynadığımız çok büyük bir önem kazanır. Pascal, buradan hareketle makûl ya da basiretli bir kumarbaza benzemesi gereken aklı başında bir müminin,

bütün ihtimalleri hesaba katarak tek bir ihtimale oynamanın seçilecek en rasyonel davranış tarzı olduğunu kolaylıkla göreceği sonucuna varır.

Pascal'ın Tanrı'nın varolduğunu kanıtlamayı amaçlayan bir delil ya da argüman olarak değil de, kesin ya da sağlam delillerin yokluğunda dinî hipoteze bağlanmanın çok daha akıllıca olduğunu göstermenin bir yolu olarak tasarlanmış bu argümanına; insanın inanmaya karar veremeyeceği, inanmanın rasyonel bir temel üzerine oturtulamayacağı, bu argümanın, insanın en içtenlikli olması gereken bir konuda, onu samimiyetsiz ve yalnızca kendi çıkarını gözeten bir varlık hâline getirdiği söylenerek itiraz edilmiştir.

Kierkegaard

Fideizmin bir diğer önemli ismi veya temsilcisi de Sören Kierkegaard'dır. Kierkegaard, yaşadığı çağda bir büyük yanılsamanın, insanlık açısından hayatî önemi haiz bir karışıklığın, insanın sadece dinî hayatına değil, fakat entelektüel hayatına da musallat olduğu kanaatindedir. Onun gözünde bu karışıklık ya da yanılsama da, genel olarak dinin, özel olarak da Hristiyanlığın gerçekte talep ettiği şeyin ne olduğuyla ilgili bir yanılsamadır.

Bu karışıklığın, Kierkegaard'a göre, en önemli sorumlularından biri de felsefedir. Ya da en azından felsefe, Hristiyanlığı bir tür felsefî kuram ya da sistem hâline getirmek suretiyle, mevcut yanılsama ya da karışıklığa katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda özellikle Hegel'e gönderme yapan Kierkegaard, felsefenin bunu yaparken, dine, imanın özünü tahrif eden araştırma tarzları ithal ettiğini belirtmeye dikkat eder. Başka bir deyişle, "Tanrı veya dinle ilgili olarak ortada bize kendisini zorla kabul ettiren bir bilgi durumunun söz konusu olması durumunda, artık dinden veya inançtan söz etmenin mümkün olmadığını" ifade eden klâsik fideist konumu olabilecek en açık ve en keskin bir biçimde temsil eden Kierkegaard, filozofların düştüğü en büyük yanlışın belli bir bağlama özgü inançlara değer biçmek için kullanılan ölçütlerin diğer bağlamlara da aynı ölçüde uygun düştüğünü kabul etmek olduğunu savunur. Nitekim, o yaşadığı çağda her şeyin birbirine karışmış olduğunu kanaatindedir. Estetik

olan etik açıdan, iman ise entelektüel olarak ele alınmaktadır. Felsefe, ona göre, bütün sorulara yanıt vermekle birlikte, bir sorunun gerçek yanıtını tam olarak hangi alanda bulduğu sorusu üzerinde hemen hiç durulmamaktadır.

Entelektüel alanda, yani bilim veya tarih alanında araştırma, gerçekliği keşfetme veya bütünüyle kavrama olarak değil de, sadece yakınlaşma süreci olarak anlaşılır. Oysa din söz konusu olduğunda, Kierkegaard'a göre, önemli olan bilenin ilişkiye girdiği objeden ziyade, ilişkinin kendisidir. O, bu yüzden "ne söylendiği"ne değil, fakat "onun nasıl söylendiği"ne vurgu yapar. Gerçekten de Kierkegaard'ın gözünde, iman tutkulu bir bağlanışla karakterize olur ve bu yüzden, bir karara ya da, onun deyimiyle "niteliksel bir atılım"a ihtiyaç duyar. "Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilseydim eğer, inancım olmazdı; O'nu nesnel olarak kavrayamadığım için, imanım var" diyen Kierkegaard için, tarihsel yakınlaşma veya bilimsel kavrayışın sonuçlarına bağlı olan bir inanç gerçek bir iman olamaz; aynı şekilde, varoluşuna sadece felsefî argüman temeli üzerine karar verilen ve dolayısıyla, kendisine "kayıtsızca" inanılan bir şey de, Tanrı değildir.

Kierkegaard'a göre, şu hâlde, insanın, imanın kendisi insan aklına, doğasına ve ahlâkına uymasa bile, ya da belki uymadığı için, iman etmesi gerekir. İnsanî ölçüler içinde makûl ve anlaşılır olan bir inancın, insanın ahlâkî sezgisine uygun düşen bir imanın ayırt edici bir anlamı yoktur. Dinin, Kierkegaard'ın nokta-i nazarından eşsiz değerini, indirgenemezliğini kanıtlayan şey, onun akla uygun olmayışıdır. Peki bu durumda, insan varlıkları, akıldışı, doğa karşıtı ve ahlâkdışı buldukları bir şeye niçin inansınlar? Onun fideist din yorumu, inanca geçişi, "imanın temellendirilemez bir atılımı" olarak takdim eder. Kierkegaard, inanç lehine temel bir tercihin bir kez yapıldığı zaman, dinî yaşamın olağanüstü büyük değerinin aşikâr hâle geleceğini kabul eder.[27]

---

[27] D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2005, s. 206.

William James

Fideizmin, en az Pascal ve Kierkegaard kadar önemli bir diğer ismi de, ünlü Amerikalı filozof William James'tır. Onun fideizmi bazı yönlerden Pascal'ı, bazı yönlerden de Kierkegaard'ı andırsa bile, pek çok yönden yeni ve farklı bir yaklaşımı temsil eder. Zira o, dinî bilgiye, Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili inanç ya da görüşlere, bunların doğru olup olmamaları bakımından değil de, onları kabul etmenin inananlar için yaratacağı sonuçlar yönünden değer biçer. Bu yüzden James açısından dinî bilgiyle ilgili temel mesele, din alanında fiilen hangi bilgilere ya da ne ölçüde bir bilgiye erişebileceğimiz sorusu olmayıp, Tanrı'nın doğası ve varoluşuyla ilgili olarak belirli birtakım şeylere inanmanın bir insanın hayatında nasıl bir farklılık yaratacağı sorusudur.

James bu yüzden, esas itibarıyla *İnanma İstemi* ve *Dinî Deneyimin Çeşitli Türleri* adlı eserlerinde, dinî inancı, kişiyi inanmaya sevk edecek yeterli mantıksal ya da rasyonel deliller olmaması olgusuna rağmen, haklı kılmaya koyulur. Ona göre, Tanrı'nın varoluşuna beslenen dinî inanç, son çözümlemede bir hipotez olmak durumundadır. Bizim bu hipotezi reddetmeye veya kabul etmeye karar vermemizi mümkün kılacak yeterli, tatmin edici delil olmadığına göre, ne yapılacağına karar verirken bir seçim ya da tercihte bulunma imkânımız vardır. James, söz konusu seçim ya da opsiyonun sırasıyla canlı, zorlayıcı ve mühim bir seçim olduğunu savunur. Ona göre, kendisine sunulan kişi için bütünüyle gerçek bir imkânı temsil eden bir hipotez, canlı bir opsiyon meydana getirir. Zorlayıcı bir opsiyon ise sadece iki alternatifin bulunduğu ve bu alternatifler arasında bir seçim yapmanın kaçınılmaz olduğu bir durumu ifade eder. Mühim bir opsiyona gelince, o yapılan seçimin kişinin hayatının bundan sonraki bölümünde önemli sonuçlara yol açabilme potansiyelinin bulunmasını anlatır.[28]

James, hipotezler arasında bir seçim yapmak veya karara varmak için elde yeterince delilin olmadığı pek çok durumda, yapılacak tercihin ne canlı, ne zorlayıcı ne de mühim olduğunu söyler. Söz gelimi, bize Mars'ta hayat olup olmadığı veya Yunan mitolojisinin doğru olup olmadığı sorulsa, biz bunları hayatî bir önem taşıyan, mutlaka yanıtlanmaları gereken sorular olarak

---

28 A. Stroll - R. Popkin, *a.. g. e.*, New York 1971, s. 347.

görmediğimiz gibi, bir tavır almaya zorlandığımız meseleler olarak da değerlendirmeyiz. Yeterli delil olmadığında yargıyı askıya almak suretiyle, bu soruları yanıtlamaktan sakınırız. Dahası, bu sorulara vereceğimiz yanıtlar hayatımızda pek bir farklılık yaratmayacağı için, onlar çok mühim sorular olarak da görülmez.

Demek ki, James'a göre, hayatlarının akışı içinde birtakım inançlara sahip olan insanların, bir yandan hatadan sakınma, diğer yandan da hakikate inanma gibi bir amaçları vardır. Bu amaçlar birbirleriyle ilişkili gibi görünseler de, gerçekte ayrı amaçlar olarak ortaya çıkarlar. Söz gelimi, kişi hüküm vermemek suretiyle hatadan sakınabilir; James bilimsel yöntemin bu amaca hizmet ettiğini düşünür. Fakat hayatın pek çok alanında ya da döneminde hatadan sakınma amacı, insana yeterli gelmez; insan, ayrıca hakikate inanmak ister. İşte dinî hipotez veya hakikat de böylesi, insanın bir şekilde inanmak istediği bir hakikati temsil eder.

Buna göre, sadece sorular ya da hipotezler değil, fakat insanların amaçları arasında da bir ayrım yapan James, bununla da kalmayıp canlı, zorlayıcı ve mühim sorular karşısında farklı tavırlar alabilen farklı insan tiplerini birbirinden ayırır. Gerçekten de bir kimse için hayatî bir önem taşıyan bir konu bir başkası için bütünüyle ilgisiz veya önemsiz bir mesele olabilir. Bu yönden bakıldığında dinî hipotez, onun "katı ve soğuk" dediği insanlar için hayatî bir konu meydana getirmez; bu tip insanlar, dinî hipotezin doğru olabileceğini düşünmezler bile. Oysa, James'ın esnek ve heyecanlı diye nitelediği insanlar için, dinî hipotez hayatî ve dolayısıyla, kendisiyle ilgili olarak bir karara varılması gereken bir hipotezi temsil eder. Bu yüzden, insanlar, ona göre, dinî hipotezin hayatî bir konu meydana getirdiğini bir kez fark ettikleri zaman, bir tavır almak zorunda olduklarını da hissederler. James dinî hipotezden yana alınacak tavrın, söz konusu tutumun eseri olan sonuçlar yoluyla da haklılandırılabileceğini düşünür.

Pascal dinî hipotezi haklılandırmak için, Kumarbaz Argümanı yoluyla, sonsuz bir kazanç diye ifade ettiği ebedî hayata gönderme yapmıştı. Oysa James kişinin dinî hipotezi kabul ettiği zaman, bu dünyadaki hayatında belli birtakım değerler ve iyilikler temeli üzerinde bir şeyler kazandığını, inanmayan kimseninse bir şeyler kaybettiğini öne sürer. İnancın veya

inançsızlığın sonuçları, bırakın ahiret hayatını, daha bu dünyadaki hayatımız sırasında birtakım farklılıklar yaratır. Ona göre, dinî hipotez en genel şekliyle iki temel iddiada bulunur. Bu hipotez açısından, en iyi şeyler maddî, gelip geçici şeyler değil de, çok daha ebedî ve manevî şeylerdir; o, ikinci olarak da, bu hipotezin doğruluğuna inandığımız takdirde, biz insanların çok daha iyi ve huzurlu olacağımızı söyler.

Wittgenstein

Çağdaş düşüncede fideizm geleneği içinde anılmayı hak eden bir diğer düşünür de Wittgenstein'dır. Bildik veya uzlaşımsal standartlarla yargılandığı takdirde kesinlikle dindar bir düşünür olarak nitelenemeyecek olan Wittgenstein'ın karakterinin, bununla birlikte belli bir dinî duyarlılık ve dinin en azından belirli bazı yönlerine dönük bir sempatiyle belirlendiği hemen herkes tarafından kabul edilir.[29] Gerçekten de, kendisinin çok takdir ettiği Kierkegaard için olduğu gibi, Wittgenstein için de din, kuramdan ziyade pratikle ilgili bir konuydu. Bu yüzden "sıkı ve sağlam öğretilerden hepsinin yararsız olduğunu, onların esas hayatımızı veya yaşantımızın yönünü değiştirmeleri gerektiğini" Hristiyanlıktan öğrendiğini söyleyen Wittgenstein'a göre, bilgide tutkunun, duygunun izi yoktur, oysa iman tam tersine, Kierkegaard'ın söylediği gibi, bir tutkudur, tutkulu bir bağlanmadır.

Onun açık seçik bir biçimde dışa vurulmamış fideizmine göre, din, kendi içsel mantığı ya da "gramer"i tarafından yönetilen, kendi içinde kapalı, kendine yeten, bu yüzden başka bir güç ya da disiplinin desteğine ihtiyaç duymayan bir alan ya da disiplindir. Wittgensteincı fideizm[30] olarak bilinen bu görüşün, birbirleriyle ilintili olsalar da, genelde birbirlerinden ayrı olan şu dört tezden biri ya da daha fazlasını gerektirdiği, pek çok Wittgenstein uzmanı tarafından kabul edilir: (1) Din, hayatın diğer yön ya da boyutlarından mantıksal olarak ayrıdır; (2) dinî söylem özde kendine gönderimle belirlenen bir söylem olup, insanlara gerçeklik hakkında konuşma imkânı vermez; (3) dinî

---

[29] J. Griesch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi* (çev. Z. Özcan), Bursa, Asa Yayınları, 1999, s. 63-4.

[30] J. Griesch, *A. g. e.*, s. 82.

inançlar sadece müminler ya da inananlar tarafından anlaşılabilir; (4) din, eleştirilemez.

Onun söz konusu fideizminin temelinde ise "anlamın kullanım olduğu", sözcüklerimizin sahip oldukları anlamı söylemimizde oynadıkları rolden aldıklarını dile getiren görüş bulunmaktadır. Wittgenstein buna ek olarak bir de sözcüklerin birçok farklı şekilde kullanıldığını, bu yüzden dilimizin mantığını yüceltmenin, veya dilin herhangi bir fonksiyonunu örnek ya da paradigma hâline getirmenin bütünüyle bir hata olduğunu savunur. Onun "alet kutusu" metaforunu gündeme getirdiği yer de, işte tam olarak burasıdır; söz konusu alet kutusunda çivi, çekiç, kerpeten, makas, tornavida benzeri pek çok nesne bulunduğunu öne süren Wittgenstein'a göre, sözcüklerin fonksiyonları bu nesnelerin fonksiyonları kadar çeşitlidir.[31]

Wittgenstein, sonradan bu çeşitli ya da farklı fenomenlere dil oyunları adını vermiştir. Onun bununla güttüğü amaç da, dili kullanmanın veya bir dili kullanmanın bir etkinliğin bir parçası veya bir yaşam biçimi olduğunu göstermektir. Buna göre, dili kullanmak birtakım dil oyunları oynamaktır ki, bu da çeşitli yetenek ve becerileri sergileyen bir etkinlik tarzına bağlanmak anlamına gelir. Bir sözcüğün anlamı göndermede bulunduğu ya da bu sözcükle işaret edilen şey değil, sözcüğün dilin bir unsuru olarak sahip olduğu kullanımdır. Bu yüzden bir sözcüğün anlamı, bir dil aracı olarak kullanımını çevreleyen etkinliklerde, "yaşam-biçimleri"nde aranmalıdır. Dilsel etkinlikler, yaşam biçimimizin ifadeleridir.

Onda yaşam biçimi, öncelikle linguistik etkinliklerin birlikte örüldükleri ve bu arada içine gömüldükleri insanî pratiklere işaret eden bir terim olarak alınabilir. Bir dil oyununa katılmakla şu ya da bu ölçüde karmaşık fakat paylaşılabilir bir beşerî etkinlik bağlamı içinde yer aldığımızı dile getiren Wittgenstein'a göre, insan dil oyunlarına katıldığı zaman, dil, insanın yaşamına bağlanır. Bu yüzden, yaşam biçimi terimi, bir yandan bir dil topluluğunun etkinlikleri içerisinde, bir dili çeşitli kullanımlarıyla karakterize eden karmaşık bir "kültür"ü belirtirken;

31 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (trans. by G. E. M. Anscombe), Oxford, Basil Blackwell, 1978, I 11.

öte yandan dilin öngerektirdiği dilsel ve dil-dışı davranışların temelinde bulunan "uzlaşım"a işaret eder.[32]

Wittgenstein imanı ve dinî hipotezi işte bu şekilde, dil oyunları ve yaşam biçimleri yoluyla anlamlandırır; imanın ve dinî dil oyunlarının bağımsızlığını vurgulayan Wittgenstein, imanın akla uygunluğunu veya makûliyetini yaşam biçimleri temelinde tanımlamaya kalkıştığı her seferinde insanın başarısızlığa uğrayacağını öne sürer. Nitekim, teolojide inancın ilâhî kökenini akıl yoluyla haklı kılma çabası, dinin dogmalarına yöneltilen itirazları rasyonel kanıtlarla savunma tavrı olarak apolojetiğe, onun imanın inandırıcılığını veya aklîliğini savunma gayreti içinde, din diliyle bilim dilini ayıran sınırı el çabukluğuyla ortadan kaldırması nedeniyle karşı çıkar. Gerçekten de imanın aklîliğinin bilimsel bir kanıtlama ya da felsefî bir argümantasyon ile gözler önüne serilebileceğini kanıtlamaya kalkışanlara karşı çıkarken, Wittgenstein dinî olan dil oyunlarının bağımsızlığını korumak amacıyla bir savunma geliştirir; onun bu savunması, hiç kuşku yok ki, apolojetik aleyhine ve din felsefesiyle fideizm lehine yapılmış bir savunma olmak durumundadır. Wittgenstein'ın bu savunması, kendisinin "herhangi bir alanda dil oyunlarının ilk ve temel olgu teşkil ettiği" teziyle baştan sona uyuşma içindedir. Ona göre, bu ilk olgu bütünüyle saygıya lâyık olup, onun başka yerlerden ödünç alınmış rasyonalite ölçütleriyle değerlendirilmemesi gerekir.

32 A. Utku, "Dil Oyunları", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 363.



Bibliyografya

H. B. Acton, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 435-51.

H. B. Acton, "İdealism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 552-62.

K. Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 2007.

B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1979.

H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 1983.

W. P. Alston, "Problems of Philosophy of Religion", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 285- 289.

W. P. Alston, *Perceiving God*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991.

L. Althusser, "Letter on Art", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*(trans. by B. Brewster), London, New Left Boks, 1971.

T. Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, 2. baskı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2004.

T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 705-733.

J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

K. Ansell-Pearson(ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991, ss. 119-142.

Aquinas, *Selected Philosophical Writings*(ed. T. McDermott), Oxford, Oxford University Press, 1998.

Aristoteles, *Organon* (çev. H. R. Atademir), İstanbul, MEB yayınları, 2. baskı, 1967.

Aristoteles, *Politika*(çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*(çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1988.
Aristoteles, *Poetika*(çev. İ. Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979.
L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşüncenin Tarihi*(çev. A. K. Bayram), Ankara, Adres Yayınları, 2004.
R. L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1988
A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 8. baskı, 2005.
H. Aslan, "Bilimin Birliği Tezi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 528-530.
W. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, Prometheus Books, New York, 1997.
R. Audi, *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York, 2002.
R. Audi, "Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 7, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 325-37.
A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, 2nd edition, 1946.
A. J. Ayer, *Philosophical Essayse*, New York, 1954.
A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*(çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis Yayınları, 1998.
M. Baç, "Bağdaşımcılık", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 46-50.
S. Bağçe, "Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 536-541.
R. Bahro, *From Red to Green*, London, Verso.
B. Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*(çev. H. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1990.
Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, New York, Holmes and Meier, 1976.
L. Bayraktar - D. Kurtoğlu Taşdelen, "Henri Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, s. 302-311.
T. Beauchamp, "Applied Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 235-40.
M. C. Beardsley, "History of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 18-35.
M. Belge, *Marksist Estetik*, İstanbul, BFS Yayınları, 1987.
C. Bell, *Art*, London, Chatto and Windus, 1914.
J. Bender, "Expression in Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 302-307.
J. W. Bender, "Coherentism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 313-15.
T. Bennett, *Formalism and Marxism*, New York, Methuen, 1979.
J. Berg, "How Could Ethics Depend on Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.
G. Berkeley, *Hylas ile Philolaos Arasında Üç Konuşma* (çev. S. Sel), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, 1966.
G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş*(çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

L. J. Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, Philosophical Library, New York, 1961.

M. Black, "Induction", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 635-650.

S. Blackburn, "Metaphysics", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1998, ss. 64-89.

L. Bonjour, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

L. Bonjour, "Coherence Theory of Knowledge and Justification", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

L. Bonjour, "Internalism and Externalism", *The Oxford Handbook of Epistemology* (ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 234-69.

C. B. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, Kegan Paul, 1934.

M. Budd, "Aesthetics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

N. Bunnin – E. P. Tsui-James(eds), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1988.

M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Oxford, University of California Press, 1983.

K. Campbell, *Contemporary Metaphysics: An Introduction*, Encino, CA., Dickinson, 1976.

R. L. Caneva, "Thomas Kuhn", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 157-160.

N. Carroll, "Formalism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, ss. 87-96.

N. Carrol, *Philosophy of Art; A Contemporary Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

N. Carrol, *Beyond Aesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

N. Carroll, "Definitions of Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 296-302.

T. L. Carson, "Metaethics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s.s 155-65.

N. Cartwright, "Causation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*(çev. D. Özlem), 2. baskı, İstanbul, 1997.

P. Caws, *Sartre*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

E. Cengiz, "Ahlâk Epistemolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 101-105.

A. Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", *Felsefe Dünyası*, 20(1996), ss. 59-72.

A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Yayınları, Bursa, 2002.

A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 6. baskı, İstanbul, 2006.

A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006.

A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007.

A. Cevizci, *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2007.

A. Chalmers, *Bilim Dedikleri* (çev. H. Arslan), Ankara, Vadi yayınları, 1997.

R. M. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*, London, 1962.

J. Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2002.

C. Cohen, "Democracy [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 12 MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 703-706.

T. Cohen, "Aesthetic Judgement", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 35-37.

T. Cohen, "Formalism in Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 307-10.

M. Cole, "Socialism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 86-90.

E. Conee - R. Feldman, "Epistemology", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 270-77.

D. E. Cooper, "Çağdaş Kıta Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 3, Ankara, Ebabil yayınları, 2005.

F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Theaetetos ve Sofist'in Çevirisi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

B. Cömert. *Croce'nin Estetiği*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1979.

E. Craig, "Metaphysics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

R. Cdeath, "The Verifiability Principle [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 668-670.

R. Crisp, "Virtue Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Ö. Çaha, "Feminizm", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, ss. 559-88.

H. Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Ankara, Lotus yayınları, 2003, ss. 35-69.

A. Çıvgın-Bolat - Ü. Öztürk, "Etiğin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 771-845.

J. Dancy, "Problems of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 247.

J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

J. Dancy, "Edmund Gettier", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 312.

A. Danto, "The Pierre Menard Phenomenon", *Theoria*, 39(1973), ss. 1-17.

S. Davies, *Definitions of Art*, Ithaca, Cornel University Press, 1991.

B. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2007.

Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara, Vadi yayınları, 1997.

A. Demirhan, *Modernlik*, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992.

A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Metis Yayınları, 1984.

R. Descartes, *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), MEB Yay., İstanbul, 2. baskı, 1962.

G. Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Diogenes Laertios, *Ünlu Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003.

J. Donovan, *Feminist Teori*(çev. A. Bora - M. A. Gevrek - F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

D. Drake - vd., *Essays in Critical Realism*, London, 1920

A. Durusoy, "İbn Sinâ", *İslâm Ansiklopedisi*, 20. cilt, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 322-31.

B. Dziemidok, "Aesthetics", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought*(ed. by E. Gellner - R. Nisbet - A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, ss. 4-8.

R. Eccleshall, "Liberalism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wllford), Routledge, New York, 2003, ss. 17-46.

R. Eccleshall, "Conservatism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 47-72.

A. Edgar, "Aesthetics", *Key Concepts in Cultural Theory*(ed. by A. Edgar - P. Sedgwick), Routledge, London, 1999, ss. 13-16.

M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. A. Berktaş), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.

J. Ellias, "Friedrich Schiller", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 312-14.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*(çev. H. Örs), İstanbul, 1962.

J. Epstein - G. Kennedy, *The Process of Philosophy*, New York, 1967.

A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

M. Fakhri, "Ethics in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'y Fâzıla)* (çev. A. Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

P. Feyerabend, *Yönteme Hayır*(çev. A. İnam), Ara Yayıncılık, Ankara, 1989.

P. Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*(çev. A. Kardam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

A. Flew, "Thomas Hobbes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964.

A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1976.

M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Orther Writings 1972-77*(trans. by G. Gordon), New York, Pantheon, 1980.

P. Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, Eaglewood Cliffs, NJ, Printice-Hall, 1957.

M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

M. Friedman, "Logical Positivism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

R. Fumerton, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of Epistemology*(ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 204-233.

R. Fumerton, "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/ win 2003/entries/

R. Fumerton, "Phenomenalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1: 0, London, Routledge, 2001.

R. Fumerton, "Classical Foundationalism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 275-79.

S. Gardner, "Aesthetics", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1988, ss. 229-256.

R. Garner, "Noncognitivism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 632/35.

B. Gaut - D. M. Lopes(eds), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London, 2000.

V. Geoghegan, "Socialism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 73-96.

E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(1963), ss. 121-23.

E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*(çev. M. Aydın), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

E. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe* (çev. A. Meral), İstanbul, Kabalcı yayınları, 2007.

E. Goldman, "Anarchism: What it Really Stands For", *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*(ed. by N. S. Love), Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, ss. 359-69.

M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1967.

G. Graham, *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, Routledge, London, 2000.

G. Graham, "Expressivism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, ss. 119-130.

A. C. Grayling, "Epistemology", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin - E. B. Tsul-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1996, ss. 38-63.

J. Greco, "Internalism versus Externalism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 716-19.

R. Grossman, *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol VI, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

P. Guyer, "History of Aesthetics [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 63-72.

C. Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

J. A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*, Chapell Hill NC, 1988.

S. Halliwell, "Katharsis", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 44-45.

S. Halliwell, "Mimesis", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 252-53.

D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

D. W. Hamlyn, "History of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderlch), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 242-45.

O. Hanfling, "Logical Positivism", *Routledge History of Philosophy*, vol. 9. *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*(ed. by S. G. Shankar), Routledge, London, 1996, ss. 193-213.

R. M. Hare, "Universal Prescriptivism", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 4541-463.

H. S. Harris, "Benedetto Croce", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 263-67.

G. W. F. Hegel, *Introductory Lectures on Aesthetics*(trans. sy B. Bosanquet), Harmondsworth, Penguin, 1993.

M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Y. Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1991.

M. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım* (çev. N. Aça), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea yayınları, 2005.

J. Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1989.

R. J. Hirst, "Realism". *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 76-83.

T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, 1995.

N. Holmstrom, "Feminist Social and Political Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 598-602.

S. M. Honer - T. G. Hunt - D. L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*(çev. H. Ünder), Ankara, İmge Kitabevi, 2. baskı, 2003.

J. Hospers, "Problems of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 35-56.

T. Honderich(ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.

R. Hudelson, *Modern Political Philosophy*, M. E. Sharpe publ., New York, 1999.

D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*(çev. O. Aruoba), Ankara, TFK yayınları, 1976.

D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

G. Irzık, "Bilim", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 410-415.

G. Irzık, "Eş -Ölçülemezlik", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 760-765.

C. Janaway, "Nietzsche, The Self and Schopenhauer", *Nietzsche and Modern German Thought* (ed. by. K. Ansell-Pearson), London, Routledge, 1991, ss. 119-142.

W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi*(çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma yayınları, 2006.

M. D. Jordan, "History of the Philosophy of Religion", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 759-63.

M. Jubien *Contemporary Metaphysics*, Malden, MA, Blackwell, 1997.

M. C. Kamözüt, "Doğallaştırılmış Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 655-58.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*(trans. by N. K. Smith), London, Macmillan, 1964.

I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı), Ankara, TFK Yayınları, 1980.

I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), Ankara, TFK Yayınları, 1982.

I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1993

I. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea yayınları, 2006.

R. Kearney(ed.), "The Philosophies of Existence I: Heidegger", *Routledge History of Philosophy*, vol. 8. *Twentieth Century Continental Philosophy*, Routledge, London, 1994.

J. Kekes, "Conservatism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 464-71.

A. Keny, *The [illegible] of the Philosophers*, Ox[illegible]rd, Clarendon Press, 19[illegible].

A. Kenny(ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

M. Kenny, "Environmentalism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 151-80.

F. N. Kerlinger, *Liberalism and Conservatism*, Lawrence Erlbaum Ass., Hillsdale, NJ, 1984.

İ. Keser, "Anarşizm", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 369-378.

R. Kılıç, "Din Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 450-454.

J. Kim - E. Sosa(eds.), *A Companion to Metaphysics*, Malden, MA, Blackwell, 1995.

G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.

M. Kneale - W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1988.

L. Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, Doubleday and Company, New York, 1968.

H. Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology", *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 1999, ss. 158-169.

S. Körner, *Fundamental Questions of Philosophy*, The Harvester Press, Sussex, 1979.

T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*(çev. N. Kuyaş), İstanbul, Alan Yayıncılık, 4. baskı, 1995.

Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa, Asa Kitabevi, 2. baskı, 1999.

D. Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 627-631.

W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-96.

J. L. Kvanvig, "The Value of Knowledge and Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 102-108.

A. R. Lacey, "Henri Bergson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

J. Ladyman, *Understanding the Philosophy of Science*, Florence, Routledge, 2001.

I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*(ed. I. Lakatos - A. Musgrave)(çev. H. Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1992, ss. 111-242.

B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, London, Routledge, 1998.

J. Lechte, *Elli Çağdaş Düşünür*(çev. B. Yıldırım), İstanbul, Açılım Kitap, 2006.

K. Lehrer, *Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

D. Lecourt, *Bilim Felsefesi* (cev. I. Ergüden), Ankara, Dost yayınları, 2006.

G. W. Leibniz, *Monadoloji*(çev. O. Ürek), Biblos yayınları, Bursa, 2003.

B. Lewis, "Postmodernizm ve Roman", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 143-56.

A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*(çev. A. Meral), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

A. G. Little - C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 1st vol., Russell and Russell, New York, 1925.

A. G. Little - C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 2nd vol., Russell and Russell, New York, 1960.

M: Loux - D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

N. S. Love, *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*, Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998.

E. J. Lowe, *Kinds of Being*, Oxford, Oxford Univerisity Press, 1989.

E. J. Lowe, "Opposition to Metaphysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 559.

S. Lukes, *Bireycilik*(çev. İ. Serin), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 2. baskı, 2006.

Lukretius, *Evrenin Yapısı* (çev. Tomris Uyar - Turgut Uyar), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974.

C. Macam, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger. Sartre, Merleau-Ponty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993.

E. Mach, *The Analysis of Sensations*, Chicago, Open Court, 1914..

A. MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 31-35.

A. MacIntyre, "Pantheism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 7, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 94-99.

A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*(çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

B. Magee, *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

B. Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi*(çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 2001.

J. G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, University Pres of America Inc., New York, 1995.

H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.

S. Mendus, "Feminist Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

M. Midgley, "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 3-13.

J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans, 1895.

J. N. Mohanty, *Reason and Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1997

D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London, 2000.

G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, 1959

G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

P. K. Moser(ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York, 2002.

E. C. Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 326-36.

G. W. Most, "Katharsis", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

S. Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*(çev. K. Öktem), İstanbul, Sarmal yayınları, 1998.

C. Murray(ed.), *Key Writers on Art*, Routledge, London, 2003.

A. Nanji, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 106-120.

F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*(çev. A. İnam), Ankara, 3. baskı, 1997.

F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*(çev. A. İnam), Ankara, 2. baskı, 1998.

M. Nomad, "The Evolution of Anarchism and Syndicalism: A Critical Review", *A Survey of 20th Century Political Ideas*, New York, 1948 ss. 328-342.

G. Oddie, "Nature of Metaphysics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 169-83.

Ü. Oskay, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Ankara, Dost Yayınları, 1982.

G. Ostergaard, "Anarchism", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought*(ed. by E. Gellner - R. Nisbet - A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, ss. 13-15.

T. Önder, "Yeşil Siyaset", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, ss. 591-628.

D. Özlem, *Etik - Ahlâk Felsefesi*, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2004.

F. M. Öztürk, "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, s.?

D. Papineau, "Problems of the Philosophy of Science", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 809-12.

D. Papineau, "Philosophy of Science", *The Blackwell Company of Philosophy*(eds., N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Blackwell publishers, Oxford. 1996, ss. 290-324.

G. Pappas, "Internalist vs Externalist of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu/ archives/ win 2003/entries/.

J. Passmore, "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 215-221.

J. Passmore, "Logical Positivism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 5, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 52-57.

G. Pence, "Virtue Theoy", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 249-58.

D. Z. Philipps, *Faith and Philosophical Enquiry*, New York, Shocken, 1979.

A. Pieper, *Etiğe Giriş*(çev. V. Atayman - G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

R. Plant, "The Nature of Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Platon, *Phaedrus*(trans. By R. Hackforth), in *The Collected Dialogues of Plato*(ed. By E. Hamilton - H. Cairns), New York, Princeton University Press, 5th edition, 1969, ss. 475-525.

Plato, *The Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, 5th ed., 1969.

Platon, *Phaidon* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Platon, *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul 1980.

Platon, *Mektuplar* (çev. İ. Şahinbaş), Ankara, MEB, 1962.

R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*(çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

R. Popkin, "History of Skepticism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 47-61.

K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959.

K. R. Popper, *Bilimsel Keşfin Mantığı*(çev. İ. Aka - İ. Turan), İstanbul, YKY, 1998.

J. Preston, "Paul Feyerabend", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

A. N. Prior, "Coherence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 539-50.

W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, ss. 69-90.

P. L. Quinn, "Arguments for and Against Theism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 406-409.

A. Quinton, "Karl Raimund Popper", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, p. 398-401.

A. Quinton, "The value and the Use of Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 673-74.

A. Quinton, "Knowledge and Belief", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 91-100.

J. H. Randall - J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982.

T. J. Reed, "J. C. Friedrich Schiller", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Z. Ridling, *Philosophy Then and Now*, New York, 2001.

M. Rollins, "Arthur Danto", *Key Writers on Art*(ed. by C. Murray), Routledge, London, 2003, ss. 89-96.

R. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* (çev. F. Günsoy), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

A. Rosenberg, *Philosophy of Science*, London, Routledge, 2000.

B. Russell, *Felsefe Meseleleri* (çev. H. Örs), İstanbul, 1961.

J. C. F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (trans. by E. M. Wilkinson - L. A. Willoughby), Oxford, 1982.

F. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup* (çev. M. Özgü), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi 1990.

J. B. Schneewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 147-57.

D. B. Scott, "Postmodernizm ve Müzik", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 157-70.

R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

J. Shand, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, Routledge, 1993.

R. Shope, *The Analysis of Knowing*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

S. Sim(ed.), "Postmodernizm ve Müzik", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006.

P. Singer, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

G. Skirbekk - N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş - Ş. Mutlu), İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004.

E. Sosa, "Problems of Metapysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 559-63.

Ö. N. Soykan, "Estetiğin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 683-693.

F. Sparshott, *The Theory of Arts*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 1981.

B. Spinoza, *Etika*(çev. H. Z. Ülken), Dost Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2002.

B. Spinoza, *Ethics*(trans by A. Boyle, with an Introduction and Notes by G. H. R. Parkinson), London, 1993.

J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Westport, 1979.

J. Stolnitz, "Beauty", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 511-15.

A. Stroll - R. H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1972.

S. E. Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, New York, 1977.

S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986.

W. C. Swabey, *Ethical Theory; From Hobbes to Kant*, New York, Philosophical Library, 1961.

C. Taliaferro, "Philosophy of Religion", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin - E. B. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1996, ss. 443-[illegible]

J. Tamlniaux, "The Philosophies of Existence I: Heidegger", *Routledge History of Philosophy*, vol. 8. *Twentieth Century Continental Philosophy*(ed. by R. Kearney), Routledge, London, 1994, ss. 70-98.
C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
T. Torun(der.), "Çağdaş Değerler Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006
H. Tepe, *Metaetik*, Ankara, TFK yayınları, 1992.
H. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Hakikat ya da Doğruluk*, Ankara, Ark Yayınları, 1995.
J. P. Thiroux, *Ethics*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977.
D. Townsen, *Estetiğe Giriş*(çev. S. Büyükdüvenci), Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
C. Trodd, "Postmodernizm ve Sanat", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan – A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 107-20.
İ. Tunalı, *Estetik*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 7. baskı, 2003.
J. O. Urmson – J. Rée(eds): *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London, 1989.
C. Türer, "John Dewey", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, s. 287-300.
M. Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003.
A. Verges – D. Huisman, "Felsefe Nedir?"(çev. A. Arslan), *Felsefe*(ed. T. Bumin), Tuslad yayınları, İstanbul, 2002.
L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm*(çev. A. Cevizci), Sentez yayınları, Bursa, 3. baskı, 2007
M. Vural, *Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
J. Wahl, *Philosophies of Existence*(trans. by F. M. Lorry),London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
H. Walsh – B. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizik*(der. ve çev. A. Cevizci), 2. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, ss. 4.
N. Warburton, *Felsefeye Giriş*(çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
A. N. Prior, "Coherence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 539-50.
A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
R. Wilford, "Feminism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall – A. Finlayson – V. Geoghegan – M. Kenny – M. Lloyd – I. Mackenzie – R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 181-212.
B. Williams, "Rationalism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 8, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 239-57.
L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.
G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1967.
A. W. Wood, "Dialectical Materialism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001

G. Woodcock, "Anarchism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 176-80.

J. Worral, "Imre Lakatos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

K. E. Yandell, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

C. Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

A. Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi yayınları, Ankara, 2001.

R. Young, "The Implications of Determinism", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 534-542.

S. Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.



Küçük Sözlük

***A POSTERİORİ*.** Deneyimin eseri veya sonucu olan, deneyime dayanan anlamına gelen Latince deyim.

***A PRİORİ*.** Deneyimden bağımsız, tecrübeye dayanmayan anlamına gelen Latince deyim.

AÇIKLAMA. Genel olarak, bir şeyi anlaşılır ve bilinir hâle getirme; bir şeyin, tecrit edilmiş, bağlantısız ve havada kalmış gibi görünmemesi için, başka bir şey ya da şeylerle olan ilişkisini gösterme işlemi; bir soruyu, bilinmeyen bir şeyi, bir olgunun, bir durumun nedenini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyma. Buna göre, şeyler, nitelikler, olaylar ve süreçler sınıflarına, nedenlerine ya da yasa ve düzenliliklere gönderimle açıklanıp anlaşılır hâle getirilir; aynı şekilde, yasalar da, kendilerinden türetilmiş oldukları daha kapsayıcı yasalara gidilerek açıklanabilir.

AÇIK TOPLUM. Demokrasiyle birlikte kullanılagelen bir kavram olarak, birçokları yanında özellikle Bergson, Popper ve George Soros tarafından toplumun yaygın katılımına açık, toplumsal talepleri göz önünde bulunduran, topluma hesap veren, politikalarını herkesin görebileceği şeffaflıkta formüle eden, hukukun üstünlüğü altında kalan, serbest piyasa ekonomisine dayanan, temel hak ve hürriyetleri esas alan bir yönetim yapısı ve anlayışı diye tanımlanan toplum türü.

***AD HOC HİPOTEZ*.** Bir teori karşı kanıt ya da aleyhte delillerle sarsıntıya uğradığı veya yanlışlanma durumuna geldiği zaman, teoriyi kurtarmak, onu eski doğru ve geçerli hâline iade etmek üzere getirilen ek hipoteze denir.

AGNOSTİSİZM. Genel olarak, özgül bir alanın kapsamı içine giren şeylerin bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu öne süren yaklaşım ya da görüş; Tanrı'nın varolup olmadığını bilemeyeceğimizi öne süren öğreti.

AKILCILIK. En genel haliyle hayata yön verilmesinde yegâne araç olarak aklın doğru ve gereği gibi işletilmesini gören, akla uygun yaşanmasını biricik doğru yol olarak gören yaşama felsefesi; bilginin kaynağında aklın olduğunu öne süren bilgi görüşü.

ALETÇİLİK. 1 Bilim felsefesinde, C. Peirce, W. James gibi pragmatistlerle E. Mach ve M. Schlick gibi pozitivist düşünürler tarafından öne sürülen ve özellikle bilimlerdeki teorilerin doğru veya yanlış olmadıklarını ve olamayacaklarını, fakat sadece birer alet olarak görülebileceklerini öne süren öğreti.

2 Daha genel olarak da, ünlü Amerikan filozofu John Dewey'in, düşüncenin, mantığın ve bilgilenme sürecimizin doğası konusunda, James'ın pragmatizmini geliştirerek öne sürmüş olduğu felsefe akımı. Düşüncelerin, kavramlarla yargıların, bir şeyleri tecrübe ettiğimiz ve gelecekteki sonuçları belirlemeye çalıştığımız zaman belli bir işlevi yerine getiren, işe yarayan araçlar ya da aletler olduklarını savunan görüş.

ALTIN KURAL. Ahlâk felsefesinde, hemen her sistemin temelinde bulunan kural: "Başkalarına, başkalannın sana yapmasını istediğin şeyleri yap!" ve "Sana yapılmasını istemediğin şeyleri yapma!" diye ifade edilen meşhur kural.

ALTIN ORTA. Aristoteles'in etik görüşünde, ahlâkî eylem ve erdemin, iki aşırı uç arasındaki ortaya karşılık geldiğini ifade eden deyimi.

ANALİTİK FELSEFE. 20. yüzyılda özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çok etkili olan ve dil üzerinde yoğunlaşarak, olgulara ya da anlamlara uygun düşecek en iyi ve en dakik mantıksal formu bulmak için, tümceleri ya da kavramları veya dilsel ifadeleri analiz etme işiyle uğraşan felsefî akım, dilin mantıksal analizine dönük ilgiyle karakterize olan felsefe okulu.

ANALİTİK-SENTETİK AYIRIMI. Cümle, yargı ve önerme türleri arasında, cümle, yargı ve önermelerin doğruluklarını göstermek için gereken delil ya da verilerin doğasına bağlı olarak yapılan ayınm.

Buna göre, olumlu bir özne-yüklem yargısı önermesi veya tümcesinde, yüklem kavramı özne kavramında içeriliyorsa eğer, ona analitik yargı veya önerme; yok içerilmiyorsa da sentetik yargı ya da önerme adı verilir.

ANARŞİZM. Devlet ya da hükümeti olmayan bir toplumun hem mümkün ve hem de arzu edilebilir olduğunu savunan politik görüş.

ANAYASACILIK. Hükümetin veya politik yönetimin sahip olduğu güçler bakımından sınırlandırabileceği ve sınırlanması gerektiği, onun otoritesinin bu sınırlamalan tanımaya bağlı olduğu düşüncesi; keyfî yönetim ihtimalini mümkün olduğunca bertaraf eden bir politik sistemin temel bir temel bir kurallar bütün[illegible] olarak belli bir anayas[illegible]ya bağlı olduğunu bildiren görüş.

ANTİ-ÖZCÜLÜK. Bütün kültürler ve zamanlar için doğru olduğu düşünülen değişmez bir gerçekliğin olduğunu ve dolayısıyla, hakikat veya fikirlerin, sosyal bir tarzda oluşturulmuş şeylerden ziyade, değişmez "öz"lere dayandığını ileri süren geleneksel felsefelere karşı çıkarak, ontolojik, epistemolojik veya moral anlamda bir evrensellik fikrinin savunulamayacağını, evrensellik formu altında oluşturulmuş şeyler de dahil olmak üzere, her şeyin, göreli bir karakter arz ettiğini ve sosyal bir biçimde oluşturulduğunu ileri süren yaklaşım.

AŞKIN. Genel olarak, en yüksek, en üstün, en yüce olan, en yüksek niteliklere sahip bulunan varlık; deneyimde verilenin ötesinde olan, deneyi aşan gerçeklik; normal, gündelik tecrübenin kavrayışını aşan, bilimsel açıklama düzeyinin daima ötesinde kalan varlık alanı için kullanılan sıfat.

ATEİZM. Tanrı'nın ya da tanrıların varolmadığı inancına dayanan felsefe akımı. Evreni yarattığı, evrenin yasalarını koyduğu, evrene bir şekilde müdahale ettiği kabul edilen doğaüstü bir varlık türüne veya Yaratıcıya inanmama.

ATEOLOJİK ARGÜMANLAR. Tanrı'nın varoluşu aleyhine, Tanrı'nın varolmadığını kanıtlama iddiasında olan argümanlar.

AYDINLANMA. Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların aklı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefî eleştiri çağı, felsefî ve toplumsal hareket.

BAĞDAŞABİLİRCİLİK. Spinoza, Hume ve Schopenhauer gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan, özgürlüğün, nedensellik ve hatta determinizmle bağdaşabilir olduğunu, ikisi arasında hiçbir çelişki bulunmadığını dile getiren ahlâk görüşü.

BAĞDAŞMAZCILIK. Özgürlüğün determinizmle, evrende hüküm süren nedensellikle bağdaşmaz olduğunu öne süren ve kendi içinde özgürlüğün ya da determinizmin mutlak olarak geçerli olduğunu iddia etmek bakımından iki alt tavra ayrılan etik yaklaşım.

BAĞLAMCILIK. Metafizikte, görünüşle görünüşlerin gerisinde bulunduğu kabul edilen gerçeklik arasındaki ayırımı reddeden, bu türden ayırımların yalnızca yapılan araştırmaya göreli olduğunu savunan görüş; estetikte, bir sanat eserinin bütün bir kültürel bağlamı içerisinde anlaşılması gerektiğini savunan, sanat eseriyle ilgili tarihsel ve başka türden bilgilerin sanat eserine ilişkin kavrayışımızı zenginleştirdiğini öne süren sanat görüşü.

BEĞENİ. Sanat eserlerini, insan elinden çıkma ürünleri, birtakım kurallara dayanmadan, salt duyum ve deneyim yoluyla yargılama yetisi, sanat

eserlerindeki iyi ve güzel yönlerle eksiklik ya da kusurları ayırt edebilme yeteneği; güzelliğin insanda yarattığı öznel duygu.

BİLGELİK. En geniş ve en genel anlamı içinde, insanın içinde yaşadığı dünya ve toplumla uyumlu, kendi kendine yeten ve bilinçli bir varlık olmasını; dünyaya, kendisine, yaşama ve yaşamın nihaî ve en yüksek amaçlarına ilişkin olarak sağlam bir kavrayışa sahip bulunmasını; eylemlerinde bilginin belirleyici rol oynamasını; düşünüp taşınarak eylemesini; eylemlerinin enine boyuna düşünülmüş eylemler olmasını öngören ideal durum ya da erdem.

BİLİMCİLİK. Bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören, ve dolayısıyla alternatif bütün bilgi formlarını reddeden anlayış. Doğa bilimlerinin klâsik tümevarımsal yöntemlerinin gerçek, olgusal bilginin mümkün tek kaynağı olduğunu ve insanla toplum hakkında bilgi elde etmeye çalışırken, yalnızca bilime dayanabileceğimizi savunan görüş.

BİLİMSEL DEVRİM. Batı'da, 1500-1700 yılları arasında, özellikle astronomi, fizik ve tıp alanında yaşanan geniş kapsamlı ve sistematik bilim hareketi için kullanılan deyim.

BİREYCİLİK. Devletin birey için varolduğunu iddia eden, bireyin özgürlüğüne büyük önem veren ve kendisine yeten, kendi kendisini yönlendirebilen bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plâna çıkartan akım; tüm siyasî örgüt ve toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin, kişinin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak ve gelişimini hızlandırmak olduğunu savunan anlayış.

BÜTÜNCÜLÜK. 1 Bir sistemin veya bir bütün olarak bir sistemin özelliklerinin bütününün organik bir birliğe sahip bulunduğunu, sistemin parçaları ya da bireysel özelliklerinden daha büyük bir gerçekliğe sahip olduğunu veya sistemin parçaları veya bireysel özellikleri düzeyinde mümkün olmayan açıklayıcı bir role sahip bulunduğunu öne süren yaklaşım. 2 Sosyal bilimlerin konusunun, bireysel toplumsal faillere indirgenemeyecek sistemler ve yapılar olduğunu iddia eden görüş. 3 Çevre etiğinde bütün bir ekosistemin bir birlik meydana getirdiği, onun tüm parçalarının birbirine bağlılık gösterdiğini ve insanî çıkarların ayrıcalıklı bir konumu olmadığını savunan görüş.

CAN ALICI DENEY. Rekabet halindeki teoriler kümesinden birinin doğruluğunu gösteren, ulaştığı sonuç sayesinde iki karşıt bilimsel kuram arasında bir karara varmayı mümkün kılan deney; birbirine ters öndeyide bulunan iki kuramdan hangisinin destekleneceğine karar verilmesini mümkün kılan, kuramın doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda çok güçlü kanıtlar sağlayan deney.

CANLICILIK. Zihinsel, hatta fizikî varoluşun kaynağını, cisim ya da bedenden bağımsız veya en azından ayrı olan bir enerji ya da güçte bulan anlayış. Canlı ya da cansız her şeyin bir ruha ya da tinsel bir töze sahip bulunduğunu savunan öğreti.

CEMAATÇİLİK. Değer sistemimiz ve analizimizin merkezinde bireyden ziyade cemaatin, toplumun, devletin, milletin olması gerektiğini savunan görüş ya da yaklaşım; liberal siyaset ve ekonomi görüşüyle, yararcı etik anlayışının özünde varolduğunu savunduğu bireyciliği reddeden ve sadece bireysel özerklik ve özgürlüğü korumayı ve kollamayı gözeten bir toplumda yok olup gittiklerine inandığı, kültürel veya ulusal değerler benzeri, kolektif bir doğaya, ortak bir öze sahip değerler ve amaçların önemini büyük bir güçle vurgulayan toplum teorisi, siyaset görüşü.

CİNSİYET AYIRIMCILIĞI. Bir cinsin veya bir kimsenin ait olduğu cinsin karşı cinsten entelektüel bakımdan, ahlâken ya da biyolojik olarak üstün olduğunu düşünmesi veya üstün görmesi eğilimi, dolayısıyla cinsler arasındaki eşitsizliği onaylaması, doğal karşılaması tavrı.

ÇEVRECİLİK. Genel olarak, çevrenin insanın faaliyetleri üzerindeki etkisini vurgulayan felsefî öğreti, çevrenin insan davranışını belirlemedeki rolünü vurgulayan kuram ve felsefî okul. İnsanlar da içinde olmak üzere, tüm hayvanların yapısını ya da davranışını etkileyen bir etmen olarak fizikî, biyolojik, psikolojik ya da kültürel çevrenin önemini vurgulayan anlayış.

ÇİLECİLİK. Genel olarak, bilginin, kişisel gelişme ve yetkinleşmenin ancak rahatlık, iyi giyim ve yemek gibi arızî öğelerin yadsınmasıyla, konfor ve rahat koşullardan vazgeçilmesi suretiyle elde edildiğini savunan anlayış.

DAİMİCİLİK. Genel olarak, insanın, toplumun ve yaşamın değişmez bazı temel yönleri, gerçekleri bulunduğunu, bu öz ya da yönlerin hep aynı kaldığını savunan öğreti. Evrendeki temel gerçeğin değişme değil de, kalıcılık ve devamlılık olduğunu belirten anlayış.

DAYANIŞMACILIK. Ahlâkın, siyaset, sosyoloji, hukuk ve iktisatın temelini dayanışmada bulan öğreti. Özellikle de, sosyoloji ve ahlâk alanında, dayanışma fikri üzerine kurulan görüş veya doktrin.

DEĞERDEN BAĞIMSIZLIK. Bir disiplinin ya da bilimin salt çıplak olgularla ilgili olması, değer bakımından nötr ya da yansız olma hâli; bilimsel araştırmanın betimlemeler, açıklamalar sağlayabileceği, öndeyilerde bulunabileceği, fakat değer yargısı üretemeyeceği tezi.

DEİZM. Yaradancılık. Tanrı'nın varlığını reddeden ateizmin tersine, bir Tanrı'nın varoluşunu öne süren, fakat dinî ortodoksiyi tanımlayan teizmden önemli ölçüde farklılık gösteren, söz gelimi mucizeleri reddeden, vahyi en iyi durumda akılcı Tanrı anlayışı.

DENEYİMCİLİK. Ampirizm. Doğrudan, somut deneyimin tek bilgi kaynağı ve bilginin doğruluğunu sınayıp, değerini belirlemenin tek yöntemi olduğunu savunan akım.

DEVLET FELSEFESİ. Devletin nasıl olması gerektiğini sorgulayan analitik ve normatif felsefe disiplini; devletin doğasını, anlamını, kaynaklarını, amaçlarını ve kapsamını inceleyen, devlet aygıtının kökenlerini ve dayanaklarının felsefî bir biçimde ele alan felsefe dalı.

DİLCİ FELSEFE. Felsefe problemlerini dilin çeşitli kullanımlannı inceleyerek çözmeyi amaçlayan felsefî tavır; felsefî problemlerin özünü ve yapısını, gündelik dili analiz ettiğimiz zaman daha iyi anlayabileceğimizi savunan anlayış, dilin gündelik kullanımlarına uymayan anlatımları anlamsız sayma yöntemi.

DİYALEKTİK MATERYALİZM. Marksist felsefeye, Marksizmin özellikle de varlık, bilgi ve yöntem kuramıyla ilgili boyutuna, Marksizmin eski Doğu Bloku'ndaki savunucu veya temsilcileri tarafından verilen ad; gerçekten varolanın hareketi diyalektik olan madde olduğu görüşü.

DOGMATİZM. Genel olarak, kimi öğretilere en küçük bir eleştiriye izin vermeden, rasyonel ve mantıksal kanıtlar yerine, salt duygulara veya kişisel eğilimlere dayanarak körü körüne inanma, onları sorgusuz süalsiz bir biçimde benimseme.

DOĞACILIK. Davranış, beslenme ve yaşam biçiminde tek yol gösterici olarak doğayı kabul etme eğilimi. Doğayı aşan, yaratıcı bir nedenin varlığını inkâr eden, doğanın kendinden varolduğunu öne sürüp, doğayı temel alan, doğayı kutsayan ve her tür ölçüyü doğada bulan öğretilerin genel adı.

DOĞALCILIK. Varolan her şeyin doğal dünyanın bir parçası olup, bu dünyaya ilişkin araştırmaya özgü yöntemlerle araştırılması gerektiği görüşü; varolan ya da olup biten her şeyin, doğa bilimlerinde örneklenen yöntemler tarafından açıklanabilme anlamında doğal olduğunu, varolan her şeyin doğanın bir parçasını meydana getirdiğini savunan anlayış.

DOĞRULAMACILIK. Viyana Çevresi düşünürleri tarafından ileri sürülen, temelinde doğrulanabilirlik ilkesinin bulunduğu ve felsefî problemleri anlamla ilgili problemler olarak değerlendirip, felsefenin temel amacının felsefeden kurtulmak olduğunu savunan görüş, tavır ya da akım.

DOĞUŞTANCILIK. Genel olarak, belirli insanî özelliklerin sonradan kazanılmış olmayıp, doğuştan getirildiğini öne süren anlayış. Daha özel olarak da epistemolojide, bilgimizin en azından bir bölümünün ya da bilgi için temel oluşturan kavram, ilke ve fikirlerin doğuştan olduğunu savunan öğreti.

DUYGUCULUK. Ahlâklılığın akla dayanmadığını, ahlâkî ilke ya da önermelerin, onları ortaya koyan insanlann bir kişi ya da varlığa karşı olan beğe-

ni, ilgisizlik ya da nefretini ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duygulan doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini savunan etik görüşü.

DUYUMCULUK. Genel olarak, tüm bilgilerimizin duyumlardan türediğini; bütün zihin hâllerinin, tüm bilinç içeriklerinin çağrışım yoluyla duyumdan türediğini, duyumlarımızın inançlanmızın biricik kaynağı ve dayanağı olduğunu, dünya ile ilgili bütün önermelerin hiçbir anlam kaybı olmadan duyumlarla ilgili önermelere indirgenebileceğini savunan öğreti.

DÜALİZM. Herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz, değer, hakikat ya da ilke kabul etme tavrı veya yaklaşımı.

DÜŞÜNCE DENEYİ. Laboratuvarda, pratikte değil de, salt düşünce düzeyinde gerçekleşen, araştırmacıya görüşte veya teoride ufak tefek değişikler yaptığı takdirde, ortaya çıkabilecek mümkün sonuçları görme imkânı sağlayan spekülatif deney. Bir hipotezi, hayalî bir durum tasarlamak ve bu durumda ona ne olacağını ölçüp biçmek suretiyle test etme tekniği.

EGEMENLİK. Hukuk ve siyaset felsefesinde, bir kişi ya da kurumun, kendi alanında başka bütün kişi ya da kurumlar üzerinde nihaî otorite sahibi olmasını mümkün kılan özellik; devletin karar alma sürecinde ve düzeni sağlamada, tek yönetici ya da otorite olması durumu.

EGOİZM. Ahlâk felsefesinde, her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi çıkarlannı hayata geçirmesi gerektiğini, yaşamdaki en yüksek iyinin, kişinin kendisi için mümkün tüm tatminleri (arzuları, istekleri, ihtiyaçları, hazları ve amaçları) karşılaması ya da gerçekleştirmesi olduğunu, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihaî değer olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan anlayış.

EKLEKTİSİZM. Kişinin ya da filozofun dünya görüşünü, sistemini oluştururken, farklı hatta karşıt fikirleri, inançları ve öğretileri sistemsizce bir araya getirmesi tavrı. Mutlak olarak doğru olana erişmenin imkânsız olduğu düşüncesiyle, mevcut ya da bilinen inançları, en yüksek derecede muhtemel olana ulaşabilmek amacıyla, derleme tutumu; mevcut felsefî inançlardan en makul görünenleri bir araya getirip, bunlardan yeni bir sistem meydana getirme davranışı.

ELEŞTİRİCİLİK. Alman düşünürü Kant'ın felsefesinde, aklın ve bilginin doğasını konu alan araştırma ve insanın bilgi yetisini sorgulama tavrı.

ELEYİCİLİK. Genel olarak, belli bir vokabüler ya da söylemin gönderimde bulunduğu madde, melek, şeytan, flojiston, eter, dirimsel güçler veya haklar benzeri kendilik ya da özelliklerin varolmadığını, bu nedenle söz konusu vokabülerin ayıklanması veya ilgili söylemin terkedilmesi gerektiğini savunan tavır ya da görüş.

ENTELEKTÜALİZM. Genel olarak, zihni, bilginin ve eylemin tek gerçek ilkesi olarak gören öğreti, zihinsel fenomenlerin duygular ve irade karşısında önce ve üstün olduğunu öne süren felsefe anlayışı.

EPİFENOMENALİZM. Bilinci, beyindeki molekül hareketlerinin bir epifenomeni ya da yan ürünü olarak gören ve tüm zihinsel olaylann fiziksel olayların sonuçları olduklarını, dolayısıyla fiziksel olaylara da başka zihinsel olaylara da neden olamayacaklannı savunan öğreti.

EPİSTEMOLOJİK ANARŞİZM. Belirli bir epistemolojik temellendirme olmadığını, tek bir bilimsel yöntemin varolmadığını, her şeyin mümkün olduğunu öne süren görüş.

ERKEK MERKEZCİLİK. Erkek merkezli, erkeği temele alan, erkeğin ilgilerini, çıkarlarını ve bakış açısını ön plâna çıkartan anlayış, felsefe.

Bir bakış açısı, bilinçli veya bilinçsiz olarak benimsenen bir anlayış veya tavır olarak erkekmerkezcilik, kadının ilgi ve çıkarlarını veya kadına özgü perspektifi ön plâna çıkaran, kadını merkeze alan kadın merkezciliğe (*gynocentrism*) zıt bir görüştür.

ESSE EST PERCIPI. Berkeley'in, şeyler ya da nesneler için 'varolmanın algılanmış olmak' anlamına geldiğini, nesne ya da şeylerin yalnızca, onları algılayan tinsel varlıkların zihinlerinde basit idelerden meydana gelen kompleksler olarak varolduklarını öne süren idealist tezi.

ESTETİZM. Felsefî temelleri, 18. yüzyılda estetik ölçütlerin, ahlâk ya da yararlılık karşısında mutlak bir özerkliğe sahip olduğunu savunan ünlü Alman filozofu Kant tarafından ortaya atılan ve estetik deneyimin, güzellik yaşantısının insanın sahip olabileceği en yüksek deneyim formu ve yaşantı olduğunu, tüm diğer deneyimlerin estetik deneyim için yalnızca bir araç olacağını, ahlâkın şu ya da bu şekilde sanatın kölesi olduğunu, ahlâki davranışın değil de, estetik yaşantının, insan yaşamındaki en yüksek iyi olduğunu savunan görüş.

EŞİTLİK. Ahlâkî ve toplumsal bir ideal olarak, insanların birbirleriyle, aynı insan doğasına sahip olmak bakımından, aynı konum ve değerde olmaları hâli. İnsanların birbirleriyle eşdeğerde olduğunu, bundan dolayı insanlar arasında ayırım gözetil-memesi gerektiğini dile getiren ilke.

ETKİLEŞİMCİLİK. Zihin ve bedenin, birbirinden tümüyle farklı, birbirine hiçbir şekilde indirgenemez iki ayrı töz olduğunu; tözlerden her birinin, yani hem zihnin ve hem de bedenin, diğerini nedensel olarak etkilediğini; zihinsel ve bedensel, tinsel ve fizikî olaylar arasında nedensel bir etkileşim içinde bulunduğunu savunan görüş.

EVRENSELCİLİK. Genel olarak, geçerliliğin ve doğruluğun ölçütü olarak tüm insanların onayını temele alan, tüm insanların onayı dışında hiçbir otorite kabul etmeyen görüş.

EVRİMCİLİK. Çoğu zaman ilerlemeye duyulan inançla birlikte ortaya çıkan ve evrimin, evrendeki en temel değişme tarzı olduğunu savunan görüş. Evrim düşüncesi, yani tüm tezahürleri ve görünüşleri içinde evrenin ve

yaşamın, tüm boyutlarıyla doğanın, bir gelişme sürecinin ürünü olduğu düşüncesi üzerine kurulan sistem.

EYLEMCİLİK. Genel olarak, gerçek doğrulara ve yapıcı bir toplumsal değişmeye götüren tek yolun, spekülasyon ya da gerçeklikten kopuk teoriler üretmek değil de, eylem olduğunu savunan inanç.

FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ. 1980'li yıllarda, özellikle Fransa'da feminist düşünürler tarafından geliştirilen ve geleneksel epistemolojiye yönelik sert eleştirilerle seçkinleşen epistemoloji türü; bir teori ya da bilgi iddiasının geçerliliğinin onun kimin tarafından öne sürüldüğüne bağlı olduğunu, geleneksel hakikat, nesnellik ve değerden bağımsızlık kavram ve ideallerinin erkek egemenliğinin tesisine hizmet ettikleri için reddedilmeleri gerektiğini savunan yeni bilgi teorisi.

FEMİNİST FELSEFE. Rasyonaliteyi erilliğe, duygusallığı ise dişilliğe eşitlediğine, kadını erkeğin yokluğu, eksik ötekisi olarak tanımladığına inanılan bütün bir Batı felsefesi geleneğine şiddetle karşı koyarken, ontolojik ikiciliğin her türünü reddeden; kadınların niçin bastırıldıklarını açıklarken, hakikî anlama ve açıklamanın bastırılanın, tahakküm altına alınanın sesine kulak vermekle mümkün olacağını savunan; kısacası kadının ilgi ve çıkarlarını, kimliğini, konu ve duyarlılıklarını ciddiye alan, kadına özgü varlık, düşünme ve eyleme tarzlarının değerini ve önemini vurgulayan felsefe türü.

FENOMEN. En genel anlamı içinde, bizi çevreleyen dünyada duyular aracılığıyla algıladığımız herhangi bir nesne; algının nesnesi, algılanan şey, gözlemlenebilir olan olay ya da olgu. İnsan varlıklarına, doğrudan ve aracısız deneyimde, tecrübede görünen şey; insan varlıklarına göründüğü, onlar tarafından algılandığı şekliyle nitelik, ilişki, durum, olay.

FENOMENALİZM. Bilginin fenomenlerin bilgisiyle sınırlı olduğunu; fenomenlerin, nesnelere ilişkin duyu verilerinden hareketle kurulan mantıksal yapılardan başka hiçbir şey olmadıklarını; yalnızca, bilinçte ortaya çıktığı şekliyle duyu-deneylerinin, bilince göründükleri şekliyle fenomenlerin bilinebileceğini; gerçekliğin kendisinin, bilinçten bağımsız olan varlığın, kendinde şeylerin hiçbir şekilde bilinemeyeceğini; dış dünya hakkında bilebileceğimiz her şeyin bize duyu-deneyi ile aktarılan verilerden ibaret olduğunu öne süren empirisist bilgi görüşü.

FENOMENOLOJİ. Genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Alman filozofu Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan, bilincin çok çeşitli formlarıyla, dinî, estetik, ahlâkî ve duyusal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefe anlayışı ya da yaklaşımı.

FİDEİZM. İnancılık. Temel dinî dogma ve öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca inanç, iman yoluyla kabul edilebileceğini savunan anlayış.

FİZİKALİZM. Bilim felsefesinde, mantıkçı pozitivistler, kimi Viyana Çevresi düşünürleri, ama özellikle de terimi 1931 yılında felsefî terminolojiye armağan eden Otto Neurath tarafından savunulan, bilimin dilinin maddî, fizikî nesnelere gönderimde bulunan ve bütün temel yüklemleri fizikî bir nitelik arz eden bir dil olduğu görüşü.

FONKSİYONALİZM. Genel olarak, bilimsel açıklama ve yorumun temel aracı olarak, yapı yerine işlev ya da fonksiyonu ön plâna çıkartan; bilimsel düşünceyi zamansal bir perspektif içine oturtan; terim ve tözlerin yerine, bağıntı ve etkinlikleri, sürekli bir form yerine, dönüşümü geçiren; aslî ve değişmez öze karşı, oluş ve gelişmenin, statik bir düzene karşı, dinamik bir modelin, değişmez öğelerin formel bir bileşimine karşı da, çatışma ve bütünlenme süreçlerinin önemini vurgulayan yaklaşım.

FORMALİZM. Genel bir biçimde ifade edildiğinde, açıklama ya da değer biçmenin anlamlı ya da nihaî temeli olarak formun (ilkelerin, yasaların) önemini vurgulayan, form fikrine madde fikrinin çok daha üstünde bir yer veren, içerikten çok, düzenleme, tutarlılık ve formel ilkelerin gelişimi üzerinde duran sistem ya da anlayış.

GAYRI BİLİŞSELCİLİK. Ahlâkî kavram ya da terimlerin dünyada varolan nitelikleri gösterdiklerini yadsıyan anti-realist metaetik görüşü.

GELECEKBİLİM. Mevcut verilerden yola çıkarak, insanlığın geleceği konusunda neler bilebileceğimizi ve bu bilgileri arzulanan geleceklere ulaşmak için nasıl kullanabileceğimizi keşfetmeye çalışan disiplin, geleceğin tarihini yazmaya çalışan en yeni disiplin.

GELENEKÇİLİK. Genel olarak, geleneğe dayanan inanç sistemine, gelenekler yoluyla aktarılan âdet ve düşünce tarzlarına bağlılıkla belirlenen tavır; geleneksel ve yerleşik veya kurumsallaşmış olanı yeni ve modem olana tercih etme tutumu; geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan, geleneği otorite kaynağı, anlamın ve doğruluğun temel referansı olarak benimseyen yaklaşım.

GENEL İRÂDE. Toplum ya da devletin sahip olduğu, o toplumdaki bireylerin ya da bireylerden meydana gelen grupların eylemlerini başlatan, yönlendiren ve eylem tarzlarıyla ilgili kararları veren, özerk ve egemen kişilik ya da güç.

GERÇEKLİK. En genel anlamı içinde, dış dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü, varolan şeylerin bütünü; bilinçten, bilen İnsan zihninden bağımsız olarak varolan her şey.

GİZEMCİLİK. Genel olarak, kişinin gerçekliğin duyu algısına veya akıl ya da kavramsal düşünceye açık olmayan bilgisine erişebileceğini; gerçekliğin bilgisinin normal duyumsal ya da bilişsel süreçlerin dışında kalan yollarla kazanıldığını; gerçekliğin doğasının normal deneysel ya da rasyonel yollarla deneyimlenemez olduğunu, gerçeklikle ilgili kesin bilgi ve nihaî

hakikate, deneyim ya da akıl yoluyla değil de, mistik bir tecrübe veya akıldışı gizemli bir sezgi yoluyla erişilebileceğini savunan öğreti veya disiplin.

GÖRECİLİK. Rölativizm. Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunan anlayış; kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakikatler bulunduğunu reddeden tavır. Mutlak veya değişmez ya da evrensel standart ya da ölçütlerin bulunmadığını öne süren yaklaşım; bir teorinin, kendisinin dışında ve kendisinden bağımsız olan doğruluk ölçütleri sağlayamaması durumu.

GÖRÜNÜŞ-GERÇEKLİK AYIRIMI. Şeylerin, tüm ilişkilerinden bağımsız olarak, kendilerinde ve kendi başlarına sergiledikleri varlık tarzı (gerçeklik) ile bilen, algılayan ya da gözlemleyen özneye görünme tarzı arasında yapılan ayrım.

GÜNDELİK DİL FELSEFESİ. Felsefenin ancak ve ancak gündelik dilde geçen sözcüklerin anlamlarının, yapı ve kökenlerinin analiz edilmesi suretiyle gelişebileceğini, felsefenin anlamsız ve sonuçsuz spekülasyonlardan, yalnızca gündelik dilin felsefî çerçevesinin ve gerçeklikle ilgili önkabüllerinin araştırılması yoluyla kurtarılarak, problemlerinin çözülebileceğini savunan felsefe anlayışı.

HAKLILANDIRMA. Genel olarak, haklı kılma, temellendirme. Bir iddiayı, bir sonucu, bir önermeyi ya da belli bir davranış tarzını, yeterli nedenler, tatmin edici deliller ve sağlam dayanaklar göstererek savunma, destekleme.

HAZCILIK. Yaşamda gerçekten ve bizzat kendisi için istenen tek şeyin, ahlâk alanındaki en yüksek değer, nihaî ve en yüksek iyinin haz olduğunu savunan öğreti.

HERMENEUTİK. Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. 19. yüzyılda, pozitivizmin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yönteme ihtiyaç duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi.

HİPOTETİKO-DEDÜKTİF YÖNTEM. Fizik biliminin veya doğa bilimlerinin metodolojisini açıklamak veya betimlemek üzere gerçekleştirilen bir dizi teşebbüsten biri olarak, bilimsel yöntemin sırasıyla 1 bir hipotezin öne sürülmesinden, 2 birtakım önermelerin söz konusu hipotezden çıkarsanmasından ve 3 çıkarsanan bu önermelerin deneysel olarak test edilmesinden meydana geldiğini öne süren yöntem anlayışı.

HUKUK FELSEFESİ. Hukukun ve hukuk sistemlerinin doğasını analiz eden, hukukî otoritenin temelini araştıran, hukukî kararları belirleyen ahlâkî ölçüye değer biçen, insan ilişkilerinin dayandığı temelleri karşılıklı haklar ve yükümlülükler açısından ele alan felsefe dalı.

HÜMANİZM. Genel olarak, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plâna çıkartan felsefî akım.

IRKÇILIK. Bir halkın, bir grup insanın diğer halk ya da insanlardan farklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda diğerlerinden fiziksel, entelektüel ya da ahlâkî bakımdan daha iyi, daha güçlü, daha yüksek ya da daha yaratıcı olduğunu, bu üstünlüğün atalardan miras alınmış olan biyolojik farklılıklardan kaynaklandığını savunan anlayış.

İÇKİN. Aşkın olana, dışarıda ya da ötede olmaya karşıt olarak, içte ya da içeride olan; bir varlığın yapısında bulunan; bir dış etkenden değil de, bu varlığın kendi doğasından kaynaklanan; geçici olanın tersine, bir şeyde gerçekten, fiilen var olan için kullanılan sıfat.

İÇSELCİLİK. Metodolojide, bir konuyu bağımsız ve özerk bir alan olarak görüp, ona dışsal olan faktörleri hiç hesaba katmadan, kendi iç dinamikleri ve temel özellikleriyle açıklama tavrı.

İDE. Modern felsefede, tümüyle zihinsel ya da öznel bir ilke olarak, insan zihninin ya da bilincinin içerikleri ya da içeriklerinden bazıları; zihin düşündüğü zaman, akıl ya da bilincin dolayımsız olarak ayırdında olduğu her şey.

İDEA. Antik Yunan felsefesinde ve özellikle de Platon'da, ezelî-edebî doğa, ya da öz; duyularımızla algıladığımız şeylerin, nesnelerin yetkin ilk örneği.

İDEALİZM. İnsanın gerçekliğe ya da deneyime ilişkin yorumunda ideal ya da tinsel olana öncelik veren, dünya ya da gerçekliğin özü itibarıyla tin olarak varolduğunu, soyutlama ve yasaların duyumsal şeylerden daha temel ve gerçek olduğunu savunan öğreti.

Zihinden bağımsız olan gerçekliğin, Platon'da olduğu gibi, kavram ya da İdea cinsinden olduğunu veya Ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, gerçekten varolanın yalnızca Tanrı olduğunu öne süren görüş.

İKTİSADÎ LİBERALİZM. Liberalizmin ekonomik alanda kendiliğinden oluşan doğal bir düzenin varolduğu iddiasına dayanan ve bireylerin teşebbüs hürriyetinin hiçbir şekilde kısıtlanmaması gerektiğini bildiren türü.

İLERLEMECİLİK. Genel olarak, evrenin ana gerçeğinin devamlılık ve kalıcılık değil de, değişme olduğu inancıyla, her şeyde bir gelişme ve

ilerleme aramak eğilimi. Siyasî ve toplumsal açıdan ilerlemeyi, toplumsal koşulları iyileştirmeyi ve söz konusu iyileştirmenin gerçek bir toplumsal adalete yol açacağını savunan görüş.

İLK FELSEFE. Aristoteles'in, varlık olmak bakımından varlığın kendisini, varlığın nedenlerini, ilk ilkelerini ve özsel özelliklerini, her tür varoluşun genel ve kalıcı özelliklerini konu alan, değişmez ve aşkın varlığı araştıran ve günümüzün metafizik ve ontoloji anlayışına yakın olan disipline verdiği ad.

İNANÇ. 1 Genel olarak, bir şeyin ya da kimsenin varlığına, bir iddianın doğruluğuna inanma, biri için güven besleme durumu. 2 Yine genel bir çerçeve içinde, özü itibarıyla temsilî bir karaktere sahip olup, bir önermeyi kendisine içerik olarak alan, ama son çözümlemede irâdî davranışın kontrolü altında bulunan, zihin hâli.

İNDİRGEMECİLİK. Genel olarak, karmaşık fenomenlerin en iyi bir biçimde, bu fenomenleri temel, ilkel öğelerine ayıran bir bileşen analiziyle anlaşılabileceğini; doğaya ilişkin daha derin bir kavrayışa, ancak ve ancak belli bir düzeyde gerçekleştirilen her analizin daha derin ve ileri bir düzeye götürülmesi durumunda ulaşılabileceğini öne süren ve dolayısıyla, açıklanmak istenen fenomen ya da fenomenleri ilkel öğelerine irca eden tavır; daha karmaşık ve yüksek düzeyden fenomenleri daha basit ve aşağı düzeyden fenomenler aracılığıyla açıklayan bir öğretinin yaklaşımı.

İNSANMERKEZCİLİK. İnsan varlıklarını veya insan soyunu rasyonalitesi, Tanrı'nın özel yaratığı, O'nun suretinden yaratılmış olması, dolayısıyla varlık cetvelinde üst bir konumda bulunması nedeniyle örtük veya belirtik olarak evrenin merkezine geçiren ve evrenin geri kalanını insanlara tâbi, insanlar için bir kaynak olma işlevi görecek, bir varlık olarak değerlendiren yaklaşım veya öğreti.

İNŞACILIK. Epistemolojide, bilginin elde ettiğimiz, kazandığımız bir şey değil de, ürettiğimiz bir şey olduğu; bilgide veya herhangi bir disiplinde araştırma konusu olan nesnelerin, dış dünyada insan zihninden bağımsız olarak varolan ve keşfedilmeyi bekleyen nesneler değil de, yapımlar, insan zihni tarafından meydana getirilen konstrüksiyonlar olduğu görüşü.

İRADECİLİK. Bir eylem teorisi olarak, insan eylemini, akıl ve doğal eğilimlerden ziyade, irade ya da özgür seçime dayandıran; fenomenlere ilişkin kavrayışımızı bizim ya da Tanrı'nın bu fenomenleri kontrol etme yeteneğine dayandıran felsefi anlayış, tutum veya öğreti.

İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ. Fizikî, biyolojik, tarihsel, ekonomik, coğrafî ve metafizik determinizmin geçerliliği kabul edildiğinde, insanın tüm eylemlerinin kendisinin etkileyemediği ve değiştiremediği koşullar tarafından belirlenmiş olması durumunda, günlük yaşamda çok sık sözü edilen sorumluluk, seç, kendi kendini belirleme, ideallerin peşinden git-

me ve özgürlük türünden kavramların nasıl anlamlandırılabileceğiyle ilgili olan problem; insanın her eylemi, insandan bağımsız bir nedenselliğin eseriyse eğer, bu durumun insandaki özgürlük duygusu ve bilinciyle nasıl uzlaştırılabileceği problemi.

İRRASYONALİZM. Gerçekliğin aklî bir yönü olmadığı, onun kör bir irâde olduğu görüşü; bilgide, esas itibarıyla sezgi benzeri akıldışı güçlerin temel olduğunu öne süren öğreti.

İRREALİZM. Nesnel bir gerçeklik, zihinden bağımsız bir varlık düşüncesini reddeden akım veya tavır.

İŞLEMCİLİK. Bir kavramın anlamının bir dizi işlemle belirlendiğini; bilimsel bir fikir, kavram, terim ya da sembolün anlamının, onu anlamak için gerçekleştirilen bir dizi faaliyetle özdeş olduğunu; örneğin, uzunluğun yalnızca ölçü birimleri ya da ölçüm teknikleriyle tanımlanabilmesinde olduğu gibi, kavramların, uygulanmaları ya da kullanılmaları sırasında gerçekleştirilen işlemler aracılığıyla tanımlanabileceğini savunan görüş.

İYİ. Arzunun, değerin nesnesi olan, rasyonel iradenin değerli bulduğu, irade tarafından istenen, arzu edilen şey. İnsan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği, ihtiyaçlarımızı karşılayan, özlemlerimize uygun düşen şey. Kendimizi bir insan varlığı olarak tam anlamıyla gerçekleştirmemize hizmet eden, ait olduğumuz topluluk için yararlı ve değerli olan şey.

KAPİTALİZM. En genel anlamı içinde, sermayenin, en temel üretim aracı olduğu ekonomik sistem veya üretim tarzı.

KARANLIKÇILIK. Doğruyu gizleme, hakikati tekeline alıp, başkalarını bilerek ve isteyerek karanlıkta bırakma tutumu için kullanılan eleştirel deyim.

KATHARSIS. Arınma, saflaşma anlamında; kişinin felsefe yoluyla hatalı inançlardan, yanlış fikirlerden, estetik deneyim ve yaşantılar yoluyla da olumsuz duygularından, özellikle de yıkıcı tutkularından kurtulması durumu, ruhun tutkularından temizlenmesi süreci için kullanılan Grekçe terim.

KAVRAM. Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide.

KAVRAMCILIK. Konseptüalizm. Söz gelimi üç sayısı, bir kitap olma özelliği veya insan benzeri tümellerin ontolojik statüsüyle ilgili bir görüş olarak, tümellerin zihinsel bir varoluşa sahip olduklarını, fakat onların zihin dışında bir varoluşu olmadıklarını öne süren görüş.

KAVRAM REALİZMİ. Tümellerin, genel kavramların insan zihninden ve insanın bilgisinden bağımsız bir biçimde varolduğunu, tümellerin, onların

bilincine varacak, bilgisine sahip olacak zihinlerin hiç varolmaması durumunda bile varolacaklarını savunan görüş.

KENDİNDE/KENDİSİ İÇİN. Felsefede, bir şeyin kendi başına, kendi içinde, yani bilinçten bağımsız olarak ne olduğuyla, bir bilinçle ilişkisi içinde ne olduğu arasındaki karşıtlığı ifade eden önemli bir ayırım.

KESİNLİK. Genel olarak, bir önerme ya da inancın doğruluğuna sarsılmaz bir inanç besleme durumu; mutlak, kesin ve zorunlu bir doğruya ulaşıldığında, bir önerme sağlam ve geçerli nedenlere dayanılarak tasdik edildiği zaman söz konusu olan zihin hâli.

KLÂSİK DOĞRULUK GÖRÜŞÜ. Doğruluğu, düşüncemizin gerçeklikle uyuşması, düşüncemize bir dış gerçekliğin tekabül etmesi ya da karşılık gelmesi olarak tanımlayan ve sağduyunun doğruluk anlayışına çok yakın düşen doğruluk görüşü.

KOLEKTİVİZM. Bireyciliğin tam karşısında yer alan ve 19. yüzyıl liberalizminden uzaklaşarak, genel bir sosyal gelişme çizgisi, ekonomik bir reform programı, insanlık için ütopik bir düzen ve, sosyalizm, komünizm, sendikalizm ve bolşevizmde olduğu gibi, otoriteye dayalı bir toplumsal denetim mekanizması geliştiren ortaklaşacılık düşüncesine; üretim araçlarının bölgesel, ulusal ya da evrensel düzeyde ortaklaşa kullanılmasını amaçlayan iktisadî/politik sistem düşüncesi.

KOŞULSUZ BUYRUK. Kant'ın etik anlayışında, dış etkiler ve koşullar tarafından belirlenmek yerine, kendi kendilerini belirleyen akıllı varlıkların nihaî ve en yüksek ahlâk yasası; tüm ahlâkî eylemlerin nihaî, rasyonel temeli, dayanağı olduğuna inanılan mutlak ve zorunlu yasa. Başka bir amacın aracı olarak değil de, bizatihi kendisi için kabul edilip hayata geçirilen davranış ilkesi.

KOZMOPOLİTANİZM. Bütün insan varlıklarının bir büyük dünya toplumunun yurttaşları oldukları, tikel veya münferit toplumlara sadece uzlaşımın bir sonucu olarak ayrıldıkları görüşü. Bireyin anayurduna duyduğu bağlılık ve muhabbetin yerine, daha büyük ve daha yüce bir yurt olarak düşünülen bütün bir dünyaya duyulan bağlılık ve muhabbeti geçirmesi gerektiği anlayışı.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ. Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilen dünyamızda varolduğu ve Tanrı'nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili problem.

KUŞKUCULUK. Genel bir tavır olarak, hiçbir şeyi olduğu gibi kabul etmeme, her şeyi belli bir eleştiri süzgecinden geçirme tavrı; daha özel olarak da, insanın kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu öne süren görüş.

KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ. Genel olarak, popüler kültürü, yani radyo, televizyon, kitap, magazin ve gazeteleri, popüler müziği meydana getiren tüm

faaliyet ve düzenlemelerle, kültürel organizasyonları ve bu arada kültürün standartlaşmasını dile getirmek için kullanılan genel terim.

KÜLTÜR FELSEFESİ. Kültürün doğasını, yapısını, gelişmesini, çeşitli tezahür ya da görünümlerini, kültür alanlarıyla olaylarını, felsefî yöntemlerle ele alıp analiz eden felsefe türü.

KÜRESELLEŞME. Modernizasyon sürecinin bir parçası olarak, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde ve Doğu Bloku'nun yıkılmasından sonra, tek kutuplu bir dünyada zuhur eden kültürel sisteme, dünyanın somut bir biçimde tek bir bütün olarak yapılaşması sürecine verilen ad.

LİBERAL DEMOKRASİ. Bireysel özgürlüklerden yola çıkan, iktidarın belirlenmesi ve kamu politikalannın oluşturulmasında halkın en yüksek derecede söz sahibi olduğu siyasal sistem.

LİBERALİZM. En genel anlamıyla, kökleri Rönesans ve Reformasyona dayanmakla birlikte, daha çok on sekizinci yüzyılda sağlam temellere oturan felsefî bir teori ve modern dünyanın temel politik ideolojilerinden biri olarak, bireylerin sivil ve politik haklarına verdiği önemle seçkinleşen görüş.

LOJİSİZM. Matematiğin mantığın kavramlarıyla tümdengelimsel çıkarımlarından türetilebileceğini, matematiğin son çözümlemede mantığa indirgenebileceğini, tüm matematiksel kanıtlamaların tümdengelimsel akıl yürütmenin farklı formlarından başka hiçbir şey olmadığını savunan anlayış ya da yaklaşım.

MADDESİZCİLİK. 1 20. yüzyıl başlarında, İngiliz düşünürü Bertrand Russell tarafından savunulan, nesnelerin sadece nitelikler toplamı olduğu görüşü. 2 Fakat esas, İngiliz empirist filozofu George Berkeley'in yalnızca idelerin ve ruhun varolduğunu, fakat maddenin hiçbir şekilde varolmadığını, zihinden bağımsız bir madde düşünmenin çelişik olduğunu dile getiren idealist öğretisi.

MAKYAVELİZM. 1469-1527 yılları arasında yaşamış olan İtalyan düşünürü Machiavelli'nin bireyi ve toplumu politik iktidarın aracı haline getiren, topluma güvensizlik besleyen, egemeni mutlak, sınırsız, bir ve bütün olarak tanımlayan, ahlâkî ve kültürel hayatın evrensel meşruiyet ilkeleri yerine politik iktidarın birliği ve bütünlüğünü öne çıkaran, ortak iyi ilkesini sadece egemenin irâdesine bırakan, egemeni veya politik otoriteyi sınırlandıracak hiçbir gücü kabul etmeyen, amaç-araç ilişkisinde zor, baskı ve gücü temele alan, itaat olgusunu pasif bir boyun eğmeye dayandıran meşruiyet anlayışı ve siyaset görüşünden türetilen politik yaklaşım.

MANTIKÇI POZİTİVİZM. Klâsik pozitivizmin, bilimsel empirizm ya da bilimsel pozitivizm olarak da bilinen, 20. yüzyıldaki devamı; 1 hakikî önermelerin (yani dünya ile ilgili olarak doğru ya da yanlış olan önermelerin) bilimin yöntemleri tarafından doğrulanabilir önermeler olduğu, 2

etiğin, metafiziğin ve teolojinin önermelerinin doğrulanabilir ve dolayısıyla anlamlı olmadığı, 3 mantık ve matematiğin önermelerinin anlamlı olmakla birlikte, doğruluklarının, deneyim ve gözlem yoluyla değil, fakat analiz yoluyla ortaya konduğu, 4 felsefenin görevinin, metafizikle uğraşmak olmayıp, analizle meşgul olmak olduğu tezlerinde ifadesini bulan 20. yüzyıl düşünce hareketi.

MANTIK FELSEFESİ. Mantığın doğasını ve kapsamını, kapsamı içinde kalan konuları araştıran felsefe dalı.

MANTIKSAL ATOMCULUK. Russell ve Wittgenstein tarafından geliştirilen, dille düşüncenin atomik önermeler adı verilen ve dış gerçeklikteki atomik olgulara karşılık gelen bölünemez ve aynı bileşenlere ayrılarak analiz edilebileceğini ifade eden öğreti.

MATEMATİK FELSEFESİ. Felsefenin matematiksel nesnelerin doğasını ve ontolojik statüsünü konu alan dalı; matematikte geçen kavram ve sistemleri ele alan, matematiksel ilkelerin temellendirilmesini amaçlayan, matematiğin önermelerinin ne hakkında olduğu sorusuyla matematiğin önermelerinin bilgisine nasıl ve ne şekilde ulaştığımız sorularına doyurucu bir cevap getirmeye çalışan felsefe dalı.

MATERYALİZM. Yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin varolmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş; yer kaplayan, girilmez, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kaim olan, harekete yetili maddenin, evrenin biricik ya da temel bileşeni olduğunu savunan varlık anlayışı.

MEKANİZM. Doğal, biyolojik ve psikolojik tüm fenomenlerin, son çözümlemede fizikî fenomenlerden başka hiçbir şey olmadığını ve bütün fenomenlerin yalnızca maddî değişmeler ya da hareket hâlindeki madde aracılığıyla açıklanabileceğini savunan ve canlı doğayla cansız doğa arasında hiçbir ayırım gözetmeyen görüş.

MERKEZİCİLİK. Belli bir değerler sistemini temsil eden merkezin, toplumsal sistemde refahın, ödül ve rollerin dağılımını meşrûlaştıran bir otorite kaynağı olduğunu, periferi ya da çevrede başka toplumsal grupların bulunduğu yerde, merkezde elitlerin olduğunu savunan görüş.

MEŞRUİYET. Siyaset biliminde, politik bir sisteme, devlete veya hükümete itaat edilip edilmemek, bir teoriyi benimseyip benimsememek gerektiğini belirleyen durum; bir iktidar sahibinin veya kural sisteminin haklı olması, siyasî iktidarın halkın rızasına ve onayına dayandırılması durumu.

METAETİK. Etik alanının üzerine çıkarak, ahlâkın bizatihi kendisi hakkında konuşan, ahlâklılığın doğasını, etiğin temel karakteristiklerini, ahlâk dilini çözümleyen etik türü.

METAFİZİK. Felsefenin, amacı varolanların gerçek doğasını belirlemek, varolanların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymak olan temel disiplini.

METODOLOJİ. Araştırma, doğrulama, öğretme, vb., yöntemlerini ele alıp inceleyen ve onlara teknik anlamda değer biçen disiplin veya yöntem kuramı.

MİLLİYETÇİLİK. Millî kimliğin politik ve kültürel olarak tanınması gereken bir temel olduğunu, milletlerin özerklik, self-determinasyon ve/veya egemenlik haklarına sahip bulunduğunu, milletin üyelerinin bu hakları savunmak için bir araya gelmeleri gerektiğini öne süren öğreti, politik ideoloji.

MİMETİK SANAT ANLAYIŞI. Antik Yunan felsefesinde, Aristoteles ve özellikle de Platon'da söz konusu olan sanat anlayışı, sanatın duyusal dünyadaki nesneleri taklit ettiğini söyleyen öğreti; nesne ile sanat arasındaki ilişkinin kopya, benzetme ya da taklit ilişkisi olduğunu ifade eden sanat görüşü; sanatın doğayı taklit etmeyi amaçladığını, sanatın özünün taklitte bulunduğunu, sanatta, gerçek dünyanın bir taklidi olan düşsel ya da imgesel bir dünya yaratıldığını savunan sanat görüşü.

MODERNİZM. 1 Genel olarak, geleneksel olanı yeni olana tâbi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı. 2 Bir inanç sistemi ya da öğreti bütününü değişen koşullara uyarlama eğilimi ya da hareketi. Özel olarak da, Batıda 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Kilisenin teolojik öğretisiyle toplum teorisini, kentleşme ve endüstrileşmenin, geleneksel otoritenin çöküşü ve liberal/demokratik düşüncelerin yükselişinin ve nihayet modern bilimin etkisiyle dünya görüşünde vuku bulan değişmelerin sonucu olan yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır, hareket.

MONARŞİ. En yüksek güç ya da iktidarın tek bir kişide toplandığı yönetim tarzı, devlet modeli.

MONİZM. Birbirine indirgenemeyen iki ayrı töz ya da gerçekliğin varlığını öne süren düalizme ve bir şeyler çokluğunun varoluşunu kabul eden plüralist felsefeye karşıt olarak, bir yandan çokluğun varoluşunu, diğer yandan da, düalizmin ruh-beden, özne-nesne, madde-güç benzeri ayırımlarını reddeden anlayış. Tek bir tözün varolduğu görüşü.

MUHAFAZAKÂRLIK. Reformcuların olanca iyi niyetlerine rağmen beklenmedik sonuçlara yol açabilen reformlara iyi gözle bakmayan, hele büyük ölçekli toplumsal dönüşümlere şiddetle karşı çıkarken, bir toplumun geleneklerine büyük bir değer atfeden toplum ve siyaset görüşü; geleneğe bağlı tarihsel tecrübe birikimine değer veren, yavaş ve tedricî değişmeye inanan ideoloji; kapitalizmi, özel teşebbüs ve serbest girişimciliği coşkuyla savunan, seçime dayalı bir toplumsal düzenin ve ahlâkî

disiplinin önemini vurgulayan ve bu arada statükoyu, var olan düzeni koruma yönünde bir eğilim sergileyen siyasî düşünce.

MUKAYESE EDİLEMEZLİK. Genel olarak, ortak ölçülemezlik; ortak bir ölçüye sahip olmama, ortak bir ölçütle kıyaslanamama veya karşılaştırılamama durumu.

MUTÇULUK. Mutluluk ahlâkı. Ahlâkî eylemin nihaî hedefinin mutluluk, doğru eylemin en yüksek amacının kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirmesi, potansiyel güç ve yeteneklerini tam olarak hayata geçirmesi olduğunu savunan ahlâk görüşü.

MUTLAKÇILIK. Genelde, doğruluğun, değerin, güzelliğin ya da gerçekliğin nesnel olarak gerçek, değişmez ve ezelî-ebedî olduğu görüşü. Gerçekliğin değişmez ve doğru tek bir açıklaması olduğu inancı.

MUTLULUK. Genel çerçevesi, formel anlamı içinde, insan eylemlerinin ve çabalarının nihaî ve en yüksek amacı olan hâl, yaşamdaki en yüksek değer ya da hedefe ulaşma durumu. Acının yokluğu ya da haz hâli; bütün bir insan varlığının uyumlu olması durumu.

MÜDAHALECİLİK. Genel olarak, hak ve doğruyu güçle özdeşleştiren bir tür politik realizmden hareketle, ya a) siyasî otorite ya da hükümetin bireylerin hayatlarına, ya da b) bir devletin başka bir devlete, ister güç kullanımı ya da ister ikna yoluyla müdahalesinin, epistemolojik veya ekonomik temeller üzerinde meşru bir hareket olduğunu savunan yaklaşım.

MÜKEMMELİYETÇİLİK. En genel şekliyle, insan varlığının ahlâk alanında veya hayatta hedefleyeceği en yüksek iyinin, haz, mutluluk, çıkar ya da yarar gibi ahlâkî değerler değil de, karakter yetkinliği olduğunu, insanın tüm gücüyle ahlâkî karakterini geliştirmeye ve mükemmelleştirmeye çalışması gerektiğini, zira yetkinliğin en büyük değer ya da erdem olduğunu, tüm diğer erdemlerin ondan türediğini savunan ahlâk görüşü.

NEDENSELLİK. Zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki zorunlu ilişki.

NESNELCİLİK. 1 Genel olarak, varlığın, gerçekliğin bilen özneden bağımsız olduğunu dile getiren görüş. 2 Metafizikte, nesnel idealizm anlamında kullanılan nesnelcilik, bilginin hem öznesi ve hem de nesnesinin aynı ölçüde gerçek olduğunu savunan yaklaşım.

NESNELLİK. 1 Nesneleri, zihinden bağımsız varlıklar olarak konu alma niteliği. 2 Olaylara kişisel öğe ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak ve önyargıların olumsuz etkisini işe karıştırmadan yaklaşma durumu. 3 Bilimsel araştırmada genel geçerliliği olan, herkes için bağlayıcı evrensel sonuçlara ulaşabilmek için, öznel öğeleri işe karıştırmadan, olay ve olgulara olduğu şekliyle yaklaşma tavrı. 4 Doğru bilginin değerden bağımsız olması gerektiği ilkesi.

NİHİLİZM. Genel olarak, Düşüncenin veya hayatın bütün ya da bazı yönlerinin inkârı veya olumsuzlamasıyla ilgili felsefe. Tanrı'nın varoluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkânını, tarihin mutlu sonunu yadsıma türünden bir reddiyeye ek olarak, bir de umutsuzluk ve düş kırıklığı duygusu ihtiva eden görüş.

NİYET ETİĞİ. Ahlâkta, ahlâkî eylemde, sonuçtan çok niyetin önemli olduğunu, sonucun insanın etki alanı dışında kalabilirken, niyetin belirleyici olduğunu öne süren ve dolayısıyla sonuççu ya da teleolojik bir anlayışın karşısında yer alan etik görüşü.

NOMİNALİZM. Adçılık. Realizminin tam karşıtı olan ve tümellerin gerçek bir varoluşu olmadığını öne süren görüş; şeylerin özlerinin bulunmadığını savunan teori. Tanımların ve genel olarak da dillerin, şeylere işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isimlerle (terimlerle) ilgili olduklarını ileri süren doktrin.

NORMATİF ETİK. Etiğin en önemli kısmını meydana getiren, insanlara nasıl yaşamaları, hangi ilkeleri temele almaları gerektiğini söyleyen, hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışan, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eden, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgulayan etik türü.

OLAN/OLMASI GEREKEN AYIRIMI. Olguyla değerin, olanla olması gerekenin iki farklı, bağdaşmaz ve birbirine indirgenemez alanlar meydana getirdiğini, bundan dolayı, olgulara ilişkin tasvir ya da betimlemelerden ahlâkî kanaat ve değer yargılarına, olandan olması gerekene, olgudan ideal olana geçmenin, olguları konu alan bir gözlemden ahlâkî kural ve ilkeler çıkartmanın imkânsız olduğunu, örneğin, insanların sözlerini tuttukları (ya da tutmadıkları) gözleminden, "İnsanlar, her koşulda, sözlerini tutmalıdır!" ilkesinin çıkarsanamayacağını dile getiren ayırım.

OLUMSALLIK. Metafizikte, varoluşu zorunlu olmayan, varoluşu söz konusu ve hatta çok muhtemel olmakla birlikte, zorunlulukla varolmayan varlığın, gerçekleşmesi zorunlu olmayan olayın özelliği. Zorunlu ve imkânsız olmayan her şey.

OLUMSUZCULUK. Genel olarak, örneğin bilginin imkânsız olduğunu savunan kuşkuculuk, Tanrı'nın varolup olmadığının bilinemeyeceğini öne süren bilinemezcilik ya da evrende iyi olan hiçbir şey bulunmadığını öne süren kötümserlik türünden, olumsuz bir ilkeye dayanan ve dolayısıyla olumsuzluğu benimseyen felsefe türü.

ONTOLOJİ. İlk felsefe olarak da bilinen ve zaman zaman metafizik anlamına gelecek şekilde anlaşılıp, bazen de metafiziğin bir dalı olarak görülen felsefî disiplin. Metafiziğin, tek tek nesne ve olaylarla değil de, genel

olarak varlık problemiyle ilgili olan dalı; varlığı varlık olarak, varlık olmak bakımından ele alan bilim.

ORGANİZMACILIK. Metafizikte, evreni canlı organizmayla analoji kurarak açıklama tarzı; evreni, parçalarının faaliyetlerine neden olup, düzen getiren bir bütünün fonksiyonuyla açıklayan görüş; bütün kompleks bütünlerin, organizmalara özgü sistematik birliğe sahip olduklarını savunan anlayış.

OTOMATİZM. Canlı bir organizmanın yalnızca bir makine olarak görülmesi gerektiğini, hayvanî ve insanî organizmaların fizik, kimya ve fizyoloji gibi bilimlerin yasalarına göre işleyen makineler olduğunu savunan görüş.

OTORİTE. Politika felsefesi ve sosyolojide, güç/iktidarın meşru kullanımını belirleyen bir kavram olarak, toplumsal bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşrû güç; bu türden bir güce sahip olan birey; politik kurumları yöneten kuralları koyma, uygulama ve kuvvetlendirme meşru kapasitesi.

OTORİTERYANİZM. Yönetilenlerin yönetici ya da yöneticiler karşısında hiçbir hakkı bulunmadığını ya da önemsiz birkaç hakkı bulunduğunu ve yöneticilerin güç ve otoritesinin çok büyük olduğunu ve olması gerektiğini öne süren yönetim teorisi ve tarzı; bireyin haklarının devletle önderlerinin otoritesine tâbi olması gerektiği inancına dayanan sosyo-politik sistem.

ÖDEV ETİĞİ. Ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlâkî ödev ya da davranış kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini, ahlâkta eylemin sonucundan çok, eylemin temelindeki ilke ve ödevin önemli olduğunu savunan, insanın, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak, yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri olduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştiren ahlâk anlayışı.

ÖZCÜLÜK. Metafizikte, öze bir gerçeklik yükleyen, özün varoluş karşısında ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu öne süren görüş. Tek tek somut nesnelerin kendiliklerinden birtakım doğal türlere ayrıldıklarını, her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu savunan öğreti.

ÖZERKLİK. Politik anlamda, bağımsızlık; kendi kendini yönetme; siyasî iradenin kendi kendisinin yasa koyucusu olması durumu. İnsanın kendisini belirlemesi, kendisini onu tam anlamıyla bağlayan bir ahlâk yasasının koyucusu olarak görme yeteneğine sahip olması.

ÖZGECİLİK. İnsanlığı, insanları çıkar gözetmeden sevme, kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adaması tavrı;

başkalarının iyiliğini temele alan, diğer insanlara karşı iyiliksever, iyi niyetli, hoşgörülü ve yardımsever olmayı bir tavır olarak ön plâna çıkartan, "başkası için yaşamak" formülüne göre davranmayı öneren ahlâk anlayışı.

ÖZGÜRLEŞME ETİĞİ. Marx ve ardılları tarafından benimsenen, önce insanın kapitalist toplum düzeninde maruz kaldığı yabancılaşmadan kurtarılmasını, sonra da kendisini tam bir özgürlük hâli içinde gerçekleştirmesini nihaî hedef yapan etik anlayışı.

ÖZGÜRLÜK. Genel olarak, kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi.

ÖZGÜRLÜKÇÜLÜK. Zorunlulukçuluğun karşısında yer alan ve insanın iradesine mutlak bir özgürlük tanıyan, bilinçli insan eyleminin basit nedensel terimlerle açıklanamayacağını öne süren öğreti.

ÖZNELCİLİK. Genel olarak, bir önermenin, ya da bir önermeler sınıfının doğruluğunun, bu önermeyi kuran kişi ya da kişilerin zihin hâlleri ya da tepkilerine bağlı olduğunu öne süren görüş. Epistemolojide, nesnel, yani kişiden kişiye değişmeyen genel geçer bilgi imkânını yadsıyan, zihnin faaliyetini zihin hâllerinin bilincinde olmayla sınırlandıran tavır.

ÖZNİTELİK. Bir varlığın ya da tözün temel, özsel, belirleyici, karakteristik özelliği.

PANENTEİZM. "Her şey Tanrı'dır" diyen panteizmden farklı olarak, "her şey Tanrı'dadır" diyen ve Tanrı ile evreni bir saymayan Tanrı görüşü.

PANTEİZM. Tanrı'nın dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren Tanrı anlayışı ya da görüşü.

PARADİGMA. 1 Genel olarak, ideal bir durum ya da örnek, bir şeye bakış tarzı; yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model. 2 Daha özel olarak da, bilimde bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama imkânı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal teori. Yönlendirdiği bilim dalında, araştırmanın kurallarını ve standartlarını koyan, bu alanda çalışan bilim adamlarının problem çözme çabasını koordine eden ve yöneten teori, teorik çerçeve.

PARADOKS. Genel inançlara aykırı düşen önerme; sezgisel olarak kabul edilmiş olan öncüllerden yola çıkarak, bu öncüllerden tümdengelimsel akılyürütme ile, ya bir çelişki, yani doğru olamayan, ya da temel inançlara aykırı olan bir sonuç çıkarma durumu. Kabul edilmiş görüşlere ya da sağduyu olarak tanımlanan genel inançlar bütününe karşıt olsa, aykırı düşse de, doğru olabilen bir tümce.

PARALOJİZM. Genel olarak, form bakımından ya da biçimsel olarak yanlış olan akılyürütme ya da genel olarak akılyürütmede söz konusu olan herhangi bir yanlış.

PASİFİZM. Hangi amaçla olursa olsun, savaşın her türüne karşı çıkan, savaşlann emperyalist ulusların ekonomik çıkarlarına hizmet ettiği şeklindeki sosyalist düşüncenin de etkisiyle, savaşın meşrûluğu düşüncesine karşı tavır alan, savaşın yol açtığı kırım ve vahşetin insanî değerlere aykırı olduğunu savunan anlayış.

PEKİŞTİRME. Bir hipoteze, ilgili veriler tarafından sağlanan somut destek. Tam, mutlak ve kesin bir doğrulama değil de, kısmen doğrulama.

PERSONALİZM. Genel olarak, kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan görüş. Kişiyi fizikî süreçlere indirgeyen doğalcı görüşlere olduğu kadar, onu Mutlak'ın gelip geçici bir tezahürü olarak gören idealist anlayışa da karşı çıkan personalizm, kişiyi en yüksek ve nihaî değer olarak tanımlarken, gerçek olan her şeyin kişi ya da kişinin deneyimindeki bir öğe olduğunu savunur.

PERSPEKTİVİZM. Genel olarak, kavram, ilke ve kabullerden oluşup, insanlara dış dünyayı yorumlama imkânı veren, birbirlerine eşdeğer olmakla birlikte, aralarından birini tercih etmenin bir yolunun bulunmadığı alternatif sistemlerin varolduğunu savunan öğreti. Tüm bilgilerimizin genel dünya görüşümüzle ilişkili olup, ihtiyaçlarımıza uygun geldiğini, fakat bu arada içteki derin ve bireysel gerçekleri tümüyle göz ardı ettiğini öne süren tavır.

PHRONESIS. Antik Yunan felsefesinde, bilimsel ya da teorik bilgiyle, teknik bilgiden farklı olarak, nasıla, neyi ne şekilde yapmak gerektiğine ilişkin bilgi. Belirli koşullar söz konusu olduğunda, uygun, makûl, kabul edilebilir ya da rasyonel bir biçimde eylemenin temelleriyle ilgili olan bilgi.

PİYETİZM. İnancılık. Dinde bilişsel öğeden vazgeçerek, kişinin kendisini öne sürmesine, vakfetmesine önem veren, her şeyi bir kıyıya atarak, içsel tecrübe ve yaşantıyı ön plâna çıkartan tavır. Ruhun kurtuluşu bakımından, duyguya ve ahlâksal yaşama önem veren anlayış.

POLİARŞİ. Lafzen "çoğunluğun yönetimi" anlamına gelen ve politika bilimiyle sosyolojide iktidarın dağıtıldığı veya paylaştırıldığı, bu yüzden totalitarizme karşıt olan, herhangi bir politik sistemi tanımlayan terim.

POLİTİK NİHİLİZM. En genel haliyle, bir politik topluluğun benimsemiş olduğu ve bu yönüyle de bir yandan politik hayatı mümkün kılıp anlamlı hale getirirken, diğer yandan politik iktidarın meşruiyetine temel sağlayıp referans teşkil eden değerlerin geçerliliğini kaybetmesinden kaynaklanan ağır problematik durum.

POPÜLİZM. Siyaset alanında, plânlan toplumun alt ve orta tabakalarını temele alarak yapma, bu sınıflara hizmeti amaçlama, halkı zaman zaman halk dalkavukluğu yapacak şekilde ön plâna çıkarma tavrı.

POST-MODERNİZM. Kapitalist kültürde, ya da daha genel olarak Batı dünyasında, yirminci yüzyılın son çeyreğinde, resim, edebiyat, mimarî, vb., güzel sanatlar alanında ve bu arada özellikle de felsefe ve sosyolojide belirgin hâle gelen hareket, akım, durum veya yaklaşım; modernizme, yani son birkaç yüzyıl boyunca Batı düşüncesinin ve toplumsal yaşamının üzerine kurulduğu pek çok ilke ve varsayıma karşı şüpheci bir tutumu benimseyen, geniş kapsamlı bir kültürel hareket.

POZİTİVİZM. Genel olarak, modern bilimi temele alan, ona uygun düşen ve bâtıl inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü; metafizik ile bilim arasına kesin sınırlar koyan, dogmayı ve sezgisel olanı bilimsel etkinlik alanından uzaklaştıran ve üzerinde odaklanılması gereken tek bilgi türü olarak bilimsel bilgiyi öne çıkartan, dinî ve metafizik söylemlerin yerini akla, gözleme ve deneye dayalı pozitif bilginin almasını öngören dünya görüşü.

PRAGMATİZM. Yararı temele alan, doğruluğu yararlılıkla özdeşleştiren felsefe okulu ya da hareketi.

PSİKOLOJİZM. Genel olarak, bir disiplinin kavram ve kabullerini psikolojik kavram ve açıklamalara indirgeme tavrı; felsefede, tüm felsefî kavram ve problemlerin, a) içebakış ya da b) gözlemden oluşan psikolojik analiz yöntemiyle ele alınabileceğini, felsefenin tüm dallarının psikolojik ilkelere dayanılarak açıklanabileceğini, ahlâk gibi disiplinlerin uygulamalı bir psikolojiden başka hiçbir şey olmadığını savunan öğreti ya da görüş.

RASYONALİTE. Akılsallık. İnsanın sağlam ve geçerli akılyürütme ya da kanıtlamaları, iyi temellendirilmiş, apaçık inançları kabul etmesi ya da benimsemeye hazır, gönüllü olması durumu.

REALİZM. Genel olarak, olguları, ne kadar aykırı görünürlerse görünsünler, oldukları gibi, şeyleri gerçekte oldukları şekliyle nesnel olarak ve dürüstçe kabul etme tavrı veya belli bir kategoriye giren varlık ya da nesnelerin zihinden bağımsız olduklarını öne süren öğreti.

REFAHÇILIK. Devlete halkın mutluluk ya da refahını temin etme görevi ya da fonksiyonu yükleyen görüş.

REFORMİZM. Varolan düzenden hoşnut olmayla ve varolan siyasî ve toplumsal düzenin özü itibarıyla sağlıklı olduğu, dolayısıyla belirli bazı kurum, değer, faaliyet ya da koşullarda birtakım değişiklikler gerçekleştirildiğinde, varolan düzenin iyileştirilebileceği, geliştirilebileceği ya da kurtarılabileceği inancıyla belirlenen tavır.

REVİZYONİZM. 1 Bir öğretinin, özellikle de siyasî bir doktrininin, genel kabul görmüş ortodoks bir görüşün temel öğelerini tartışma konusu yapma tavrı. 2 Daha özel olarak da, Marksist görüş ya da terminolojide,

Marksist teori ya da pratikle ilgili birtakım tez veya ilkeleri tartışma ve eleştiri konusu yapma tutumu.

SAĞDUYU. Dış dünya ile ilgili olan ve hemen herkes tarafından, tartışılmaksızın ve sorgusuz sualsiz kabul edilen, fakat zaman zaman filozofların araştırmaları ya da ulaştığı sonuçlarla çatışabilen genel inançlar sistemi; belirli bir alanda, özelleşme ve uzmanlık öncesinde ve gündelik hayatla ilişki içinde gelişen ve ilgili her birey tarafından paylaşılan tutarlı inançlar ve yargılar sistemi.

SANAT ELEŞTİRİSİ. Sanat eserlerini konu alan eleştirel analizle bu eserlere anlamlı bir biçimde değer biçmekten oluşan etkinlik.

SANAT FELSEFESİ. Felsefenin, yalnızca sanat eserleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan problemleri ve kavramları ele alan, sanatın farklı kültürlerdeki yerini, insan açısından yerine getirdiği fonksiyonu ve insan için taşıdığı anlamı araştıran dalı.

SEÇKİNLER TEORİSİ. En genel hâliyle, bir toplumda, başta politik alan olmak üzere, tek tek hemen her alanda ön plâna çıkan, doğuştan getirdiği yetenekleriyle veya sonradan kazandığı birikimlerle seçkinleşen insan ya da grupların varolduğunu veya olması gerektiğini savunan yaklaşım ya da tavır.

SENTETİK *A PRİORİ* ÖNERME. Dış dünya hakkında yeni bilgi veren, ama aynı zamanda tümel ve zorunlu olan önerme türü. Bir yanıyla deneyime, bir yanıyla da insanın doğuştan getirdiği aklî yapılara bağlı olan önerme.

SEZGİCİLİK. Genel olarak, sezgiyi bilginin temeli olarak gören; bilgide, açıklık ve kesinlik veren doğrudan ve aracısız kavrayışı ön plâna çıkaran tavır.

SİMÜLASYONİZM. Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın modernliğin dönüşüme uğradığını, artık toplumsalın sonunun geldiğini, gerçekle gerçekdışının yer değiştirdiğini ve gerçekliğin yerini hipergerçekliğin aldığını iddia eden teorisi.

SİYASET FELSEFESİ. Kolektif hayatımızı düzenlemenin en iyi yolunun ne olduğu, politik kurumlarla sosyal pratiklerimizi en iyi ve en doğru bir biçimde nasıl düzenleyeceğimiz üzerine felsefî düşünüm. Felsefenin, demokrasi, oligarşi benzeri genel politik düzenlemelerin meşrulaştırılması veya eleştirisiyle devletin egemenliğinin nasıl ve ne şekilde anlaşılması gerektiğiyle, birey ve politik düzen arasındaki ilişkiyle; politik düzenin millet ve millet içinde ver alan gruplar açısından yapısı, kimliği ve tutarlılığıyla; muhafazakârlık, sosyalizm ve liberalizm gibi farklı politik ideolojilerin temelleriyle ve politikayı anlamamızı mümkün kılan devlet, birey, cemaat, haklar ve adalet benzeri temel kavramların doğasıyla ilgili olan dalı.

SONCULUK. Yirminci yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan ve tarih, ideoloji, vb., fenomenlerin sonunu ilân eden teorilerin tavrı.

SONUÇÇULUK. Genel olarak, ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin, eylemin ahlâkî bir ilke, yasa ya da kurala uygunluğu yerine, eylemin sonucu olduğunu, ahlâkî eylemin ürettiği sonuçla değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen ve bu nedenle eylemin sonuçlarını ön plâna çıkaran ahlâk anlayışı.

SOYKÜTÜĞÜ YÖNTEMİ. Bir fenomenin köklerini araştırma; menşeinin izini sürme. Örneğin bilgi gibi bir kavramın, özne gibi bir varlığın veya etik gibi bir disiplinin bugününü, hâlihazırdaki durumunu açıklığa, aydınlığa kavuşturmak için onun geçmişine bakan, kökenlerle ilgili analiz yöntemi.

SOYUTLAMACILIK. 1 Genel kavramların bir soyutlama süreciyle kazanıldığını öne süren öğreti; empirizmin genel kavramların deneyimin genel yön ya da veçhelerinden yapılan soyutlamalar yoluyla oluştuğunu bildiren görüşü. 2 Soyutlamalara, somut gerçeklikler kadar değer verme tavrı. Amerikalı pragmatist düşünür William James'a göre, soyutlamalara, somut gerçekliklerin değerine eşit bir gerçek değer yükleme eğilimi.

SÖZDE BİLİM. Bilimsel yöntemin yanlış kullanılmasının sonucu olan ve bilim olmadığı hâlde, bilim görüntüsü veren teori türü; bilime her yönüyle benzemekte gibi görünebilse de, bilim olabilmesi söz konusu olmayan hipotezler bütünü veya teori.

SÖZLEŞMECİLİK. Politik otoritenin meşruiyetiyle ilgili bir politik teori olarak John Locke, Jean-Jacques Rousseau gibi filozoflar tarafından benimsenen, politik devletin varoluşunu temellendirebilmek veya belirli devlet telakkilerini meşrulaştırabilmek amacıyla, devleti toplum sözleşmesine dayandırma yaklaşımı.

SÜREÇ FELSEFESİ. Doğadaki yaratıcı ilerleme ve gelişmenin önemini vurgulayan felsefe türü; var olanın değişmekte veya oluş içinde olduğunu, ya da nihaî ve en yüksek anlamda varolanın gerçekte değişme olduğunu savunan doktrin.

TARİH FELSEFESİ. Bütün bir tarihsel sürece ilişkin olarak geniş kapsamlı bir açıklama ya da yorum sunmayı amaçlayan, "Tarihin anlamı, amacı nedir?", "Tarihsel değişme ve gelişmeyi yöneten temel yasalar nelerdir?" sorularını doyurucu bir biçimde cevaplamaya çalışan felsefe disiplini ya da türü; insanın tarihine ve tarihi kaydetme ve yorumlama teşebbüslerine ilişkin felsefî araştırma.

TARİHSEL MATERYALİZM. Marx ve Engels tarafından geliştirilen ve üretim tarzının toplumsal, siyasî ve entelektüel yaşamın mahiyetini belirlediğini öne süren anlayış.

TEKTANRICILIK. Yalnızca tek bir Tanrı'nın varolduğunu ya da Tanrı'nın bir olduğunu öne süren ve bundan dolayı, çoktanrıcılığa ve bir dizi ilâhî varlığa duyulan inanca karşı olan Tanrı anlayışı.

TELEOLOJİ. 1 Başlangıçta, ya da özgün anlamı itibanyla her şeyin kendi doğal amacı olduğu anlayışı 2 Şeylerin nihaî amaçları; her şeyin Tanrı'nın plânının eseri olduğunu bildiren "nihaî nedenler" öğretisi.

TELEOLOJİK etik. Ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne süren ve bu hâliyle deontolojik etiğin karşısında yer alan normatif etik anlayışı.

TEMELCİLİK. Bilginin son çözümlemede, başka bir haklılandırma veya temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan öğreti; dünyaya dair bilgimizin tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulamaz inançların meydana getirdiği bir temele dayandığı görüşü.

TEMEL VE ÜSTYAPI. Marksizmin ve Marksist sosyologların ekonomiyle (temel) devlet, aile yapısı, toplumdaki hâkim ideoloji (üstyapı) arasındaki ilişkiyi konu alan analizleriyle, toplumun ekonomik yapısının devletle sosyal bilincin varlığını ve şeklini belirlediği tezlerinde kullandıkları benzetme.

TEOKRASİ. Tanrı'nın tek yönetici, mutlak bir kudret sahibi biricik varlık olduğu, iktidarın Tanrı'dan geldiği ve bu iktidar ya da gücün, yalnızca Tanrı'nın yeryüzündeki elçisi tarafından kullanıldığı inancına dayanan siyasî toplum düzeni.

TİNSELCİLİK. Ruh, tin, Tanrı türünden tinsel tözlerin varoluşunu ve gerçekliğin ancak bu türden tinsel varlıklar yoluyla açıklanabileceğini kabul eden öğreti.

TOPLUM FELSEFESİ. Kolektif sorumlulukla ilgili ahlâkî problemleri, grupların doğası ve davranışının çeşitli yönleriyle ilgili metafizik ve metodolojik problemleri felsefî yöntemlerle araştıran, grup davranışıyla ilgili olarak genel yasalara ulaşılıp ulaşılamayacağı, grup davranışına ilişkin olarak öndeyide bulunulup bulunulamayacağı, grup davranışının ne ölçüde ekonomik güç ya da etkenlerin sonucu olduğu, grup davranışının nasıl açıklanabileceği, bir sosyal bilimcinin kavramlarını nasıl oluşturduğu, bir toplumu ya da toplumsal davranışı belirleyen öğelerin ne olduğu, sosyal bilimlerde veri toplama ve verileri yorumlama sürecinde ne ölçüde nesnel olunabileceği türünden soruları doyurucu bir biçimde yanıtlamaya çalışan felsefe.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ. Toplumu meydana getiren bireylerin yükümlülükleri ve haklarının kökenlerini açıklayan sözleşme; doğa durumundan, bireysel ve egoist alışkanlıklarından vazgeçen bireylerin, kendi çıkarları yanında, genelin çıkarı ve iyiliği adına, bir toplum oluşturmak üzere, aralarında yaptıkları ve kendi kendilerini yönetme haklarını hepsinin

üzerindeki ortak bir hakeme devrettiklerini ifade eden, yazılı olmayan anlaşma.

TOTALİTARİZM. Nazizm, faşizm ve Sovyet komünizminde örneklenen, tek bir partinin egemenliği altında, her tür siyasî, ekonomik ve toplumsal faaliyetin devlet tarafından düzenlendiği ve muhalefetin baskı altında tutulduğu ve ezildiği, özgürlüğe yer bırakmayan siyasî yönetim tarzı.

TÖZ Varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık; değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik.

TÖZCÜLÜK. Dünyanın zihinden bağımsız olan bireysel varlıklar anlamında tözlerden meydana geldiğini savunan varlık görüşü.

transendentalizm. Genel olarak, aşkın ya da transendental olana özel bir önem atfeden öğreti, sezgisel ya da tinsel olanın deneyimsel ve bilimsel olan karşısındaki üstünlüğüne duyulan inanç.

TÜMELLER KAVGASI. Tümellerin ontolojik statüsüyle ilgili, bütün bir Ortaçağ felsefesine damgasını vuran ünlü tartışma.

TÜMEVARIMCILIK. Tümevarıma sarsılmaz bir inanç besleyen, tümevarımın hakikî bilimin, gerçek bilimsel araştırmanın temeli olduğunu öne süren görüş.

TÜRÜMCÜLÜK. Tüm gerçekliğin bir ve ezelî-ebedî olan yetkin ve aşkın bir varlıktan zorunlulukla çıktığını, türediğini, sudûr ettiğini öne süren metafizik öğreti.

UYGULAMALI ETİK. Etiğin antik Yunana özgü bir anlayışın yeniden canlandırılması suretiyle, pratik sorunlara uygulanmasının sonucu olan en yeni dalı; normatif ve teorik bir araştırma tarzı olarak etiğin, pratik bir disiplin hâline gelmesi durumu. Kürtaj, hayvan hakları, ötenazi gibi özgül, tartışmalı ahlâkî konu ve problemlerin analizinden oluşan etik dalı.

UZLAŞIMCILIK. Genel olarak, bilimsel ya da mantıksal veya matematiksel doğruların, dünyanın insan varlıklarına dikte ettiği veya zorla kabul ettirdiği hakikatler olmayıp, insanî tercihlerin sonucu olduğunu söyleyen görüş.

ÜTOPYACILIK. Mevcut toplumdan veya toplum düzeninden sadece daha iyi olmakla kalmayıp, aynı zamanda yetkin olan bir toplum kurmanın mümkün olduğu inancı. Toplum kuramı veya siyaset teorisinde, mükemmel bir toplum modeli veya tasarısını temele alan yaklaşım; sadece daha iyi değil, fakat yetkin bir toplum düzeni inşa etmeyi amaçlayanların, söz konusu düşünce deneyini veya salt düşüncede yaratılan yetkin toplum düzenini varolan aktüel düzeni dönüşüme uğratmak için kullananların inanç ve tavırları.

VAROLUŞÇULUK. J. P. Sartre, K. Jaspers, M. Heidegger ve G. Marcel gibi düşünürler tarafından savunulmuş olan çağdaş felsefe akımı. İnsanın varoluşuyla doğal nesnelere özgü varlık türü arasındaki karşıtlığı büyük bir güçle vurgulayan, iradesi ve bilinci olan insanlann, irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılmış olduğunu öne süren felsefe okulu.

YANLIŞLAMACILIK. Popper'ın, mantıkçı pozitivizmin yaygın bilim görüşüne ve onun doğrulama ilkesine karşı geliştirmiş olduğu alternatif yöntem ve bilim anlayışı; Popper tarafından öne sürülen, sınırlanmamış bir tümevarımsal genellemenin nihaî olarak hiçbir zaman yanlışlanamazken, tek bir çürütücü delilin, yeni ve aykın bir verinin bir hipotezi ya da teoriyi geçersiz kılabileceği veya yanlışlayabileceği düşüncesine dayanan metodolojik duruş ya da yaklaşım.

YARARCILIK. Genel iktisadî bir öğreti, bir siyaset felsefesi ve toplum teorisi olarak iyinin mutluluk ya da hazza ve dolayısıyla da doğruya eşit olduğu görüşü. Belli bir nüfus veya tek bir birey söz konusu olduğunda, acı karşısında hazzı ya da genel olarak mutluluğu arttıran politika, tercih, karar ya da eylemin iyi ve dolayısıyla doğru olduğunu öne süren görüş.

YARATIMCILIK. Dinî temelleri olan bir öğreti olarak, canlı türlerin, ortak bir ata ya da kökten evrim geçirmiş olmayıp, ayrı köklere sahip olduğunu savunan anlayış; türlerin, özellikle de insan türünün varoluşu ve yaşamının, en yüksek derecede yetkin bir varlığın, özel yaratıcı etkinliğinin sonucu olduğunu öne süren görüş.

YAŞAM FELSEFESİ. Rasyonalizm, entelektüalizm, nesnel idealizm ya da pozitivizm türünden yalnızca akla önem veren, insanı tüm boyutlarıyla ele almayıp, yalnızca onun rasyonel tarafını ön plâna çıkartan, bütünsel bir sistem içinde insanı unutan felsefelere karşı, doğallığı ve tarihselliği içinde somut insan hayatını temele alan, insan hayatının amacını, değerini, anlamını araştıran felsefe türü.

YAZGICILIK. İnsanın bütün eylemlerinin ve gerçekte bütün olayların önceden belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla olayların seyrini değiştirme yönündeki tüm teşebbüslerin nafile olduğunu öne süren; tüm olayların değişmezcesine ayarlandığını ve önceden belirlendiğini, insan varlıkları tarafından hiçbir şekilde değiştirilemeyeceğini ve geleceğin insan varlıklannın denetimi dışında olduğunu, insanın kendi yazgısını da, evrenin yazgısını da değiştiremeyeceğini, tarihin akışının tersine çevrilemeyeceğini, her şeyin önceden belirlendiği gibi olacağını savunan anlayış.

YORUM. Genel olarak, bir metni, bir haberi, motivasyonu, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir eylemi, bir mesajı, bir olayı, vb., inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma. Olgulara, metinlere ya da olaylara ilişkin, konuyu anlaşılır hâle getiren, teorik veya anlatısal açıklama.

YÖNELMİŞLİK. Zihin hâllerinin ayırt edici özelliği olarak bir şey hakkında olma durumu.

YÖNTEM DOGMATİZMİ. Tek bir aklın, yani bilimsel aklın; tek bir bilgi türünün, yani bilimsel bilginin bulunduğunu; söz konusu bilimsel bilginin doğa bilimlerinde kazanıldığını; bilimsel bilginin de yönteme dayalı bir bilgi olduğunu öne sürüp, doğa bilimlerinin yöntemini mutlaklaştıran ve bu yöntemin kapsamını, onu insan bilimlerine de uygulayacak şekilde genişleten rasyonalist ve pozitivist yaklaşım.

ZİHİN FELSEFESİ. Zihinleri, zihin hâllerini ve başka zihinlere ilişkin bilgiyi konu alan felsefe dalı; zihne ve zihinsel faaliyetlere ilişkin felsefî araştırma.

ZORUNLULUKÇULUK. Özgürlükçülük ve belirlenimsizciliğin karşısında yer alan ve evrende mutlak bir zorunluluk ya da determinizmin hüküm sürdüğünü, evrendeki her olayın mantıksal ya da nedensel bir zorunluluk tarafından belirlendiğini, evrende fizikî belirlenmemişliğe, yani rastlantıya da, psikolojik belirlenmemişliğe, yani irade özgürlüğüne de yer olmadığını öne süren görüş.

ZORUNLU VARLIK. Kaynağı, nedeni bakımından, başka şeyler karşısında nedensel ve mutlak bir bağımsızlığı bulunan, özü varoluşunu içeren, varolmayışı düşünülemeyen varlık.

ZORUNLU VE OLUMSAL DOĞRULAR. Mantıksal ve zorunlu, çelişkiye düşülmeden inkâr edilemeyen doğrularla, olgusal olan ve dolayısıyla, inkâr etmenin bir çelişki yaratmadığı doğrular arasında yapılan ayırım.

İndeks

E

Z